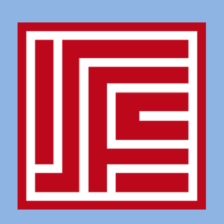
中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 No. 16 June 2021

16

Journal of Research for Christianity in China



中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2021 年 总第 16 期

No. 16, 2021

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
联合编辑出版

Edited and Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2021 年 6 月 || June 2021

编辑委员会 EDITORIAL BOARD

网站Website: http://JRCC.ChineseCS.cn

国际刊号ISSN: 2325-9914

投稿信箱Submission Email: ChristianStudies@163.com

目 录 Contents



编者的话

From the Editors



辛亥年伊始，中国的疫情已经好转，人民生活恢复正常，各项事业正在稳健的推进。可是，世界各地的疫情却不容乐观。虽然有疫苗的保护，但是不同国家和地区的防控措施不同，又有不同的变种流行，所以疫情仍然在持续。对于此次大范围流行的疫情，不同的人有着不同的想法。对于我们从事人文社科研究的人来说，如何从已经发生的事件中总结经验教训，以防止同样的事情再次发生，或者再次发生后提供有益参考，是最主要的任务。可惜的是我们如今很少看到对此次疫情的最为深刻的反思、总结与思考，要么是为政治服务的背书，要么是脱离实际的咒骂，要么是无关痛痒的呻吟，要么是充满神秘色彩的自言自语。当然，要想真正反思这场灾难也不是很容易的事情。虽然灾难带来了无尽的痛苦，但对于思想家、哲学家来说却是一场精神考验。我们在面临着如此重大疫情的时候，是自由优先，还是生命优先，是个体优先，还是集体优先，是地方优先，还是国家优先，是一个族群优先，还是所有族群优先，是需要科学，还是需要宗教，是照顾老弱病残，还是放弃他们？这些问题不仅涉及到最基本的价值观、社会理念，而且也与整个社会、国家发展息息相关，都是值得深入讨论。本刊希望后续有更多人关注此类主题。

本期特稿栏目刊登了本刊顾问李灵博士的《五月花号百年航程为何偏左》的文章，重点分析了美国历史上发生的左转倾向及其原因，当然也是在解释为什么近期美国会发生左转。其背后的关怀是共和党为什么在去年选举中失利。本文对于了解美国历史以及近期发生的政治变化多有裨益。本期特稿栏目又刊登了荣休教宗拉辛格的文章《基督徒自由与解放指南》。此篇长文对于了解当代天主教神学非常有用。感谢译者、校者的辛苦工作。

本期一般论文栏目，刊登了八篇投稿文章，内容涵盖了明清时期的圣经研究、美国华人移民基督教、中国区域基督教史、欧洲反犹主义、宗教与生态、

索隐派等不同层面，体现出中国基督教研究的丰富内涵。这些文章虽然主题不一，但反映出近期中国基督教研究的不同面相。

本期的顺利出版除了感谢与会作者之外，还要感谢各位作者的赐稿，感谢本科顾问李灵博士、主编肖清和博士、副主编彭睿博士、俞强博士以及各位编委的大力支持。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者，2021 年夏



特 稿

Special Articles

“五月花号”百年航向何以逐渐“偏左”？

李 灵（美国洛杉矶基督教与中国研究中心）

摘要：本文首先探讨了五月花号公约给美国所带来的三个方面的“国家基因”，即基于基督教信仰之上的保守主义政治意识，肯定个人奋斗、冒险精神、发财致富等价值观，以及公平和法治带来的宪政民主。其次探讨美国历史上的曾经发生的偏左危机。最后分析美国政治偏左的原因，指出“去基督教化”加速了保守主义的溃败，回转过来又会进一步助长左派激进势力更加高涨。

关键词：五月花号公约、偏左危机、保守主义、宪政民主

转眼又是一年一度的感恩节了，这是最有美国特色的节日，因为这个节日关系到美国的历史起点。1620 年 11 月 11 日，载着 102 名乘客的“五月花”3 桅盖伦大帆船从英国出发经过在海上 66 天的漂泊之后终于抵达现在的科德角外普罗温斯顿港。按照欧洲的航海传统，五月花号上的人们首先登上了一块大礁石，欢呼新生活的开始。几乎公认，这一刻标志着美国历史的开始，距今年恰好整整 400 年。

其实，英国人早在 1607 年就在今天的弗杰尼亚州建立了第一个英国殖民地。那时大批英国移民漂洋过海纯碎是为了淘金而甘愿冒险。这些人无才无德，且



暴躁不安，打架斗殴是家常便饭，杀人越货也是屡见不鲜。把当时的殖民地搞得一片乌烟瘴气，只是以近乎野蛮的方式在这片荒蛮的土地上谋求人类原始的生存和欲望，所以美国的历史并没有从他们开始。

而这批乘着“五月花号”轮船而来的英国人，“他们与其他居民最大的不同在于目的。他们不是被迫离开自己的祖国，所放弃的社会地位也令人遗憾，也拥有稳定的谋生方式。他们远渡重洋来到这里既不是改善境遇也非发财致富，把他们从温馨家园召唤而来的纯碎是对知识的追求，他们甘愿受流离之苦，使理想得以实现。”[1]显然，他们的目的不是为了追求更多的物资（淘金）满足自己的生存和欲望，而是希望能按照自己信仰的崇高精神建立一个理想的国度。现在，他们已经踏上了这片“自由”的土地。新教改革后就再不需要教皇，现在又摆脱了国王的统治，那么应该建立一个什么样的政府来治理？于是，船上 41 名成年男子上岸前的第一件事便是签订了一份共同遵守的契约，这份契约称为《“五月花号”公约》，签署人立誓创立一个自治团体，这个团体是基于被管理者的同意而成立的，而且将依法而治。他们一同宣誓立约：

“以上帝的名义，阿门。我们，下面的签名人，我们敬畏的主耶和华詹姆斯国王，等等等等，为了给上帝增光，发扬基督教信仰和祖国的荣誉，航行至此在这里建立第一个殖民点。谨在上帝面前，面对在场的众位，彼此庄严地表示同意，约定共同组成政治社会，以管理我们自己并致力与实现我们的目标。我们会根据这个契约颁布法律、法令和命令，并根据需要任命需要的官员。我们承诺遵守服从这个契约”。[2]

---

[1] （法）托克维尔著，吴睿译《论美国民主》群言出版社，2015 年 6 月出版 第 19 页。
[2] （法）托克维尔著，吴睿译，《论美国民主》群言出版社，2015 年 6 月出版，第 21 页。

这份“公约”显然凝聚了整个欧洲历史积淀的“文明”，可又超出了当时的欧洲文明。因为当时的欧洲自宗教改革后，因为宗教和政治的缘故从 1618 年开始了一场“三十年战争”--它既是神圣罗马帝国内天主教与新教诸侯争端引起的一场德国内战，也是渴望建立中央集权的帝国皇帝与奋力维护地方独立的各邦国之间的内战；此外，它还是法国与哈布斯堡家族之间、西班牙与荷兰之间的国际战争，把丹麦、瑞典和匈牙利境内的特兰尼西亚亲王等势力卷入了其中，这些外来者都想在德国境内寻找盟友，都力图在这个皇权衰微的国家内建立自己的邦国。而信奉新教的荷兰人、英国人和信奉天主教的法王亨利四世又暗通款曲、试图结盟。

简而言之，欧洲正在从传统的政教二元结构向绝对的民族主权国家转型，也是国家形态和政教权力结构从传统向现代的转型。所以一些脱离了教廷的新教国家的君主（国王）就获得绝对的权利。十七世纪伊丽莎白女王虽然把英国从天主教改成新教国家，曾经遭受玛丽女王迫害的新教徒也纷纷回到英国。但是伊丽莎白却强制推行一个国家只能是一个教会，即圣公会。而且从教会崇拜的仪式到神职人员的服饰也必须完全统一。这就激起了广大清教徒的强烈反对。结果反对失败，伊丽莎白又禁止清教徒在教会外聚会，还责令國會在 1593 年通過法令，信徒不得私自聚集，一經查出，立即驅除出境。

1603 年詹姆斯一世继位，他依然拒绝清教徒提出的改革教会要求。宗教改革倡导的“信仰自由”在绝对的王权统治之下也是徒有其名。百般无奈之下只能再度离家出走，这批清教徒实际上也就是遭到英国王权的迫害而离乡背井漂洋过海来到美洲大陆的。当然，更多的清教徒再度流亡歐洲大陸。这就是 1620 年，乘著“五月花号”载着一批清教徒横跨大西洋駛向美洲的历史背景。



摆脱了教皇，也不需要国王，如何建国？前所未有。只有这些满怀信心完全仰赖上帝的清教徒们才能创建这样的国家，才能依法组建这样的政府来治理这国。“五月花号公约”是美国历史上第一份重要的政治文献，同时这份以基督教信仰为前提的公约所凝聚的精神也成了美国的“国家基因”，这个基因从一开始就生长出一个非常惊人的成果，那就是把自己对自由的追求牢牢地扎在信仰的根基上，那就是“自由即自律”。

1831 年法国思想家托克维尔在美国进行了为时 9 个月的考察，让他感到最不可思议的就是这批追求“自由”的清教徒好不容易摆脱了母国的种种压制、甚至逼迫，漂洋过海几个月来到了这片无人管辖的土地竟然不是去思想如何“自由”地生活，而是思想如何更加敬畏上帝、把自己完全交托给上帝，按上帝的旨意来管辖自己、使这地成为神的国度。

他后来在自己所著的《论美国的民主》一书中是这样来表述自己对此的震惊：“在这样一个一文不名的民主国家甚至还未出过将军、哲学家和作家，但是却有人能够站在一群自由人的面前，给自由做出如下精妙的定义：我们不应该有人认为自己已经拥有自由的错误想法。有一种自由是为所欲为，人如同动物一样随心所欲，其本质是堕落的自由。这种自由不服从权威，无法容忍一切约束。实行这种自由，我们就会自行堕落。它是真理与和平的敌人，上帝也认为应该反对它。然而，还有一种公民的、道德的和神圣的自由，是政权的使命终极目标。这种自由支持的是公正和良善。这样神圣的自由，我们应当用生命为代价来捍卫它。”

这对刚刚从法国大革命劫后余生的托克维尔来说，确实是有点不可思议，“我所陈述的足以说明英裔美国人文明的真正特点。这种文明是两种不同因素作用的结果（这一点人们应该牢记），而在其他地方这两种因素总是相互敌对，但是在美国它们完全融合。我这里提到的两个因素分别指的是宗教精神和自由

精神"[1]

托克维尔发自内心的感慨应该有他自己亲身经历的法国大革命有关。历时整整十年，砍掉了四十万贵族的头颅，抛弃了深植于法国人心的基督教信仰，彻底摧毁了国家的权威体制，就是为了追求“自由”。就连托克维尔的父母也差点葬身在雅各宾专政时期。可是到头来“自由”竟为何物依然不甚了了，又如何实现“自由”更无从谈起。虽然“自由”的大旗被高举了、“自由”的价值被肯定了，因为落不到实处、也不知道如何落实，反而导致社会长时期的动荡不安，这就为“热月政变”、“帝制复辟”提供了口实。一场轰轰烈烈的“法国大革命”又回到了革命前的原点。

1831 年托克维尔实际上就是想知道这个新兴的美国在没有国王，没有贵族的情况下，国家是怎么治理的？他走遍美国东部大部分地区，详细地考察了美国的乡镇自治、文化特点、社会价值、民主制度、等等，做了大量的笔记。回到法国后进行了整理并于 1835 年出版了《论美国的民主》一书。托克维尔在书中写道：“我们决不要忘记，正是宗教，才使英裔美国人的社会得以建立。”由此奠定了美国社会浓厚的宗教氛围。他发现：“在美国，宗教是通往知识之路，而对神圣的法律的仰视则将人们引向自由”[2]

托克维尔在《论美国的民主》一书中还特地转引了研究新英格兰早期历史的纳撒尼尔-莫尔顿曾经说过的话来强化自己对此的认识：

“敬爱的读者，一直以来，我认为把祖辈在建立殖民地时所享受的上帝多方面仁慈的关怀用文字记录下来，并让后代永远记住上帝的仁慈，使我们义不容

[1] （法）托克维尔著，吴睿译，《论美国民主》群言出版社，2015 年 6 月出版，第 24 页。
[2] （法）托克维尔著，吴睿译，《论美国民主》群言出版社，2015 年 6 月出版，第 24 页。



辞的责任。凡是我们所见，我们父辈所言，均应告知我们的子女，让他们懂得赞美上帝，特别是让上帝的仆人亚伯拉罕的后裔和上帝的选民雅各布的子孙永远记住上帝的杰作（《诗篇》第 105 篇第 5-6 节）”。要让他们知道上帝如何把葡萄带到荒野，如何栽上葡萄赶走异教徒，如何准备出种葡萄的用地，把秧苗的根深深插入土地，以及后来如何让葡萄蔓不满大地（《诗篇》第80篇第13、15 节）。不仅如此，还要他们知道上帝如何引导他的子民走向他的圣所，而定居在他遗赐的山间（《出埃及记》第 15 章第 13 节）。这些事实一定要使他们知道，以使上帝得到他应得的荣耀，让上帝的荣光也能被及作为工具为他服务的圣徒们的可敬名字。”[1]

“五月花号”给美洲这片荒蛮的土地带来的是以清教徒信仰和价值观，它借以“五月花号公约”而成的“国家基因”贯穿在整个美国的历史和社会的方方面面。主要体现在三个方面：

首先，是基于基督教信仰之上的保守主义政治意识。保守主义的认识论基础就是承认人类认识能力的有限，所以只能在非常有限的认知基础上对现存社会的不合理的现象做点滴改良。如果说在自然领域里还可以通过反复证明来确认某种认识的真理性。可是在社会领域，即便是“明天”也都充满了未知的因素，如果为未来涉及一个“新世界”，那结果就更是不可知了。所以，传统的保守主义绝对不会随意设计“新的社会模式”，更反对采用“革命”来强制实现这样的“理想社会”。这一点与法国恰恰相反。法国启蒙运动中涌现出来的一大批思想家，他们高举理性主义大旗批判宗教、否定上帝、追求“自由”、倡导“平等”，在当时确实启迪了人们的思想、引领了世界潮流。可是，他们并不以此为满足，而是

[1] 转引自（法）托克维尔著，吴睿译，《论美国民主》群言出版社，2015 年 6 月出版，第 19-20 页。

在对现实的批判之余又制造了一些比较抽象的概念，诸如“自由”、“平等”等，积极鼓动民众向国家索取。“要自由”“要平等”也就成了法国大革命的口号。为了达到这个目的，这场时间长达十年之久的“大革命”滥杀了多少无辜的生命也就不多说了，许多乡村小镇的贵族连审判的顺序都没有过一下就直接推到河里淹死了。

更高重要的是法国的国力从此一蹶不振。要知道，法国在十七、十八世纪无论在经济上，还是文化上都是欧洲当之无愧的第一强国，路易十四太阳王统治时期 GDP 也是欧洲第一。而且人口也达到了 2000 万之众，是当时英国人口的两倍。那时欧州各国的上层人物都以法国文化为时尚，俄国的贵族如果在彼此交往中不讲上几句法语会感到羞耻的。这种情形一直维持到路易十六时期。这场大革命把法国从欧洲的波峰跌倒了波谷，这也让当时的欧洲各国惊掉了下颚。大革命后的法国除了拿破仑打了几次胜仗，再也没有别的辉煌战绩。就连腐败无能的清政府他都对付不了，“中法战争”一败涂地，这是近代西方列强唯一输给中国的一场战争，结果导致法国内阁倒台。大革命后的经济也是落千丈，直到 1965 年 GDP 才超过英国，真是衰弱百年才中止。

所以，大革命结束后的法国精英阶层自然也会有人提出皇朝复辟的主张，因为革命失败了嘛。但是托克维尔作为一个自由派在《旧制度与大革命》这本书中与复辟派针锋相对，他提出的理由非常有洞见，他认为大革命没有达到目的，而且还留下了一个烂摊子，但是要回到过去也是不可能了。如果强行复辟极有可能使“大革命”悲剧会再次重演。现在要思想的是，贵族已经彻底铲除了，旧的国家权威也荡然无存了，前面的路怎么走？托克维尔也正是带着这么一个问题于 1831 年去美国寻求答案的。他非常震惊地发现了美国的民主制度，考察美国的全部成果就在他 1835 年出版的《论美国的民主》一书中做了详尽的阐述。

我在前面已经提到，托克维尔在这本书中对乘坐“五月花号”抵达美国的清



教徒们签订的“五月花号公约”赞赏有加，也认为这份“公约”完全是基于基督教信仰基础上，并成为后来美国的立国根基。托克维尔也非常清楚地阐述了新兴的美国从宗教、文化、政治制度等方面与英国的渊源关系。但是，他并没有充分关注美国如何传承英国的政治保守主义思想的。美国的历史与英法两国都有渊源：早期移民主要来自英国，固然带着英国的“基因”来到这片土地。但是独立战争却得到法国的帮助，当时有许多法国自愿者度过大西洋加入美国的军队一起抗击英国军队。其中最著名的当算拉法叶特（Marquis de Lafayette）他还是个侯爵。1775 年美国独立战争开始。拉法耶特认为"美国的独立，将是全世界热爱自由人士的福祉"。1777 年拉法耶特自备战舰，募集人员，参加美国独立战争，同美洲殖民地人民共同抗击英军。1780 年任华盛顿前卫部队司令，授予少将军衔。1779 年离开美国，回到法国，一年后，拉法叶说服法国王室让他带六千名法军前往美国参战。五个月后，英军总司令投降。美国成为一个独立的国家。可见，美国在争取独立的过程得到了法国非常大帮助。

所以，美国在独立以后政治上究竟效仿法国，还走英国的道路也曾在国父们之间有过争论：以第一任总统华盛顿和财政部长汉密尔顿为代表的一部分人竭力主张要像英国一样注重传统和法治秩序，并弘扬基督教信仰和道德，由联邦政府主导对国家的不断完善；而由杰佛逊和麦迪逊等则力推法国式的大民主，倾向于以“革命”的方式一揽子解决社会问题。这在当时是一个决定美国命运的选择。

可以想象当时华盛顿和汉米尔顿坚持借鉴英国的政治、经济和道德理念来建设一个强大的美国，说明他们不受感情影响，完全出于对国家长远发展的理性思考。事实也证明他们的选择既是正确的也是勇敢的。华盛顿做了两届八年总统，第三届总统亚当斯也是重要的保守派。这 12 年基本确立了美国亲英的保守主义体制。

其次，是肯定个人奋斗、冒险精神、发财致富等价值观。清教徒认为：作为上帝的选民，贫穷是不可饶恕的罪孽，工作的意义不是为了挥霍，享乐，创造财富是荣耀上帝的方式。这实际上是肯定人的生命、自由和私有财产，英国思想家约翰·洛克也真是受到"五月花号公约"的启发才在他的《政府论》中提出了人的三大基本权利。洛克的这一思想为现代民主政治坚定了基础。后来杰斐逊也是在这个基础上起草美国《独立宣言》。

这批清教徒当时"五月花号"随船携带的不仅有《圣经》，还有凯撒的《高卢战记》（The Gallic Wars）等书籍。《圣经》对他们的意义自不必说，但是凯撒的《高卢战记》则代表着他们已经做好了要像战争那样征服北美的不毛荒野的思想准备。新教徒们不是纯精神主义，而是同时信奉和追求个人自我奋斗、发财致富。船上运来的不仅有床、桌椅，还有狗、山羊、绵羊、家禽，香料、燕麦、干鱼、干肉、萝卜等等。有个教徒带了 126 双鞋和 113 双靴子。乘客中有木匠、细工匠、铁匠等等；情景很像是《圣经》中的诺亚方舟。美国人的冒险精神、乐观主义、发财致富意识等，就已经体现出来了。

清教徒的信仰并不是脱离生活，而是将信仰仅仅扎根在实际生活中，以信仰来指导自己的日常生活。他们不仅不拒绝金钱，而是以赚钱为荣。他们认为能够创造更多的财务本身就是荣耀神。所以，牧师传道人也不是只是传教和用圣经教导人，他们往往身先士卒带领教会的会友开疆辟土。

美国历史学家麦卡洛（David McCullough）在其《纽约时报》畅销榜新书《开拓者：把美国理想带入西部的拓荒英雄的故事》（The Pioneers）中描述，当初从美国东部去俄亥俄开拓的第一批 48 个美国人，领头的就是牧师，他们去那里开发，也要发财致富，因每个拓荒者可获最少 8 英亩土地。组织开拓公司的这位领头牧师投资的股份可分到土地 4,692 英亩。有这种可以"淘金"的吸引力，才有大量移民的涌入。最早抵达俄亥俄时不到 50 人，短短 28 年后，那里就有



了 50 万人口，那是几百年前的广袤荒芜的美国！

值得我们深思的是：后来那些源源不断涌入的移民，几乎都带着梦想和激情来跑马占荒、发财致富。可是并没有带来一场又一场的占山为王、弱肉强食的争夺之战啊！也没有因为人性的贪婪、自私、占有欲等，导致一片凶残无比的血肉搏杀。为什么？德国学者韦伯在《新教伦理与资本主义》评论说，是"五月花号"新移民带来的新教伦理与资本主义竞争相融合的精神，才建立了一个有强大道德感的强盛美国。所有来到这片土地上的人都可以自由地去开拓、去创造财富，但是也都非常有节制地尊重别人的劳动成果，都有一条非常清晰的边界横贯在自己的自由行为面前。"自由"和"节制"，韦伯认为，这两者缺一不可。这就是"五月花号"的信仰标尺的制约，没有精神层面的平衡，资本主义经济就不可能在美国发展。

最后，是公平和法治带来的宪政民主。清教徒的信仰教义中非常清楚地突出人人都是罪人，而且坏到一个地步靠自己完全不可能得救。所以，除了要靠耶稣基督所赐的圣灵管住自己的心灵，还要用严刑峻法来约束住自己的行为。所以，"五月花号公约"的初衷就是"谨在上帝面前，面对在场的众位，彼此庄严地表示同意，约定共同组成政治社会，以管理我们自己并致力与实现我们的目标。我们会根据这个契约颁布法律、法令和命令，并根据需要任命需要的官员。我们承诺遵守服从这个契约。"这个"契约"就是法，而"法"的源头是上帝，根据实际需要订立相关的法律、法令和命令，并任命官员，而管理的对象就是这个共同组成的政治社会中的每一个成员。其中，任何人都不能超越这个"契约"之上而不受管辖，这就是"宪政"精神，而所有的法律、法令和命令，包括任命官员都是这个政治社会每一个成员参与共同制定的，这就是"民主"。民主离不开"选举"，因为政府需要通过选举增强与人民的联系，民众通过政府所赋予的参与政治生活的权利—选举，建立起政府的合法地位。

公民如何参与选举确实个大问题。历史上曾经的“民主”政治并没有今日之“花环”。公元前 431 年－421 年以希腊为首的提洛联盟与以斯巴达为首的伯罗奔尼撒联盟之间展开了一场战争。战争开始希腊在经济和军事上都明显优于斯巴达，但是战争的结果是斯巴达战胜了希腊。究其原因就是因为希腊实行的是“民主”政治，数万人的公民人人都手握一票在大会上随时可以投票罢免执政官、主张或否定任何重大决策、甚至可以随时投票处死任何人，等等。因为如此，这些公民在伯罗奔尼撒战争期间就用手上的一票数次更换最高执政官、以至于战争无法按照既定的战略决策进行，结果导致战争失败，而且还因为不满当时哲学家苏格拉底的批评言论而将他也处死。这件事一直成为整个西方历史上被当做惨痛教训而流传。从那时起，西方人几乎把“民主”当做洪水猛兽一般。苏格拉底学生柏拉图的《理想国》中所设想的理想国家就是由“王”掌权，而且最好是哲学家来当担这个“王”，而不是民主制国家，其原因就是汲取了希腊民主政治的教训。一直到近代，经过文艺复兴和启蒙运动西方思想家主张共和取代帝制的大有其人，却 1 无一人主张民主制。尤其是历时十年的“法国大革命”，让欧洲再次领略了“暴民”带来的恐怖--国家瘫痪、社会失控。英国实行的就是典型的保守主义政治制度。譬如，英国在推行国民普选时也是采取逐步推进：先是只有那些拥有 5000 英镑的男性公民才能拥有选举权，然后将财产标准降低使更多的男性公民拥有选举权，当全部男性公民都有选举权了，再逐步使女性公民拥有选举权。

所以 1878 年的制宪会议中，当时“国父们”在设计未来的美国体制最主要的就是两个目标：一是杜绝“暴君”，二是防范“暴民”。为前者，他们制定了“三权分立”的制衡体制，为后者，他们避免公民直接选举“总统”等行政长官，而是先让公民投票选出“选举人”，然后在由“选举人”投票选出“总统”等行政官员。“选举人”也是从选民中间被选出来的，选民极可能被煽动起来轻率地用自己的选票作情绪性的宣泄，而“选举人”就会比较理智慎重地投出自己的一票。这样就会使



国家的政治不至于出现过于频繁的波动，四年一次即可。

这样的制度设计绝对称不上完美，事实上绝对完美无缺的东西是不存在的。我在美国生活将近三十年，对我影响最大的就是学会了权衡利弊得失，凡事不是一定要做到完美，而是尽量使利益最大化。一百多年的实践证明，这样的选举法确实要比欧洲有些"民主国家"的政治要稳定些。

"五月花号"航向曾经左右摇摆

1620 年的"五月花号"载着一批追求"信仰自由"的清教徒来到了美洲大陆，一纸"五月花号公约"奠定了创建新国家的根基，一百多年后发动了脱离殖民统治的"独立战争"世界上出现了美利坚合众国。清教徒们期盼的"山巅之城"也开始有了雏形。当时的国父们在制宪会议上为保守主义传统贯穿在个人价值、社会道德、政治运作、等。但是，这个传统不断地受到挑战，尽管也一再被矫正，但是难以回到最初的航线了。

在美国的历史上，"五月花号"航向曾经有过几次重大的"偏左"危机：

南北战争前，美国的北方和南方围绕着究竟走工业化的自由经济的强国之路，还是走南方种植园小农经济为主要模式的强国之路？南北之间也经历了数年之争。当时的南方由于"轧棉机"的广泛使用大大加降低了劳动强度，同时又大大提高了生产效率，皮棉的产量和利润也数十倍地增长，其中 60%以上送到，成了英国棉纺织业原料的主要供应商。原来由于种植业的经济效益不高，而奴隶劳动力以家庭为单位，庄园主要承担这样的家庭生存的费用就显得的成本入不敷出了。所以，当时南方许多蓄奴者也准备用"自然淘汰"的方式来"废奴"。但

是，“轧棉机”将劳动强度降低到妇女都能胜任的工作，产量和利润都是蓄奴的庄园主再次看到了奴隶制的重要性。同时，作为奴隶一方由于劳动强度大幅度降低和生活水准明显的改善，他们也对庄园经济产生了依赖感，况且离开庄园也别无去处，加上除了种植也一无所知。南方的蓄奴者庄园主也以此为由拒绝北方的工业化道路。林肯提出以工业化发展经济的强国之路的背后，还有他自由经济思想。也就是清教徒们所强调的，人人都应该尽其所能去创造更多的财富，致富是荣耀神的见证，而贫穷就是“罪”。

所以林肯指出：“你无法通过削弱强者来强化弱者。你无法通过摧毁大人物来帮助小人物。你无法通过榨干富人来致富穷人。你无法通过搞垮雇主来帮助雇员。你无法通过透支来摆脱困境。你无法通过借钱得到安稳。你无法通过剥夺人的动力和独立来塑造人格和勇气。你无法通过替别人做他们自己能够并应该做的事而真正帮助他们。”

这就是“五月花号”所倡导的精神。林肯所做的一切就是实现他的自由经济理念，他认为只有“自由”才能带来个人的经济独立、富有和尊严。

南北战争统一了美国，不仅“废奴”，而且把他们融入到自由经济的行列中，使他们有机会在工业化潮流中自由选择自己所喜欢的职业，甚至成为专业人士。恰好美国赶上了工业“电气化”的浪潮，使美国的经济发展迅速进入快车道。1894 年美国的 GDP 就超过了英国，一跃而雄踞世界第一。英国著名历史学家保罗.约翰逊他的《美国人民史》一书中感叹，在《五月花号》抵达美洲 310 年后（1930 年）在经济上达到的成就：“美国仅占世界人口和土地面积的 6%，却在出产着全世界 70%的石油、将近 50%的铜、38%的石墨、各占 42%的锌和煤、46%的铁，此外还有 54%的棉花和 62%的玉米。”

紧接着的 1929 年开始的经济大萧条，在如何尽快使经济复苏成了当时美国



几届总统的重中之重的头等大事。面对数以万计的企业破产倒闭、1300 多万的失业工人，当时的胡佛政府依然坚持自由主义的传统经济政策，期待经济形势尽快好转。到 1933 年初，情况不仅没有好转，而且越演越烈，美国已有半数银行倒闭。人民的不满情绪高涨，越来越多的人希望有一个强有力的政府，采取有力的政策，迅速改善经济状况。在这种形势下，罗斯福以反对自由放任，主张加强政府对经济干预的竞选宣言，赢得绝大多数选民的支持，击败胡佛，当选为美国第 32 任总统。

罗斯福上台后就立即着手强推“新政”，主要方法就是对富人征收高达 90%的税收，几乎是以掠夺办法将富人的财富以国家的名义进行二次再分配，几乎让美国走了社会主义道路。罗斯福后期，美国经济略有复苏，继任共和党总统艾森豪威尔等没有对“新政”作出明显的改变。六十年左派民主党总统约翰逊则进一步强化罗斯福的新政，提出政府要更多地干涉经济活动、主导个人的经济命脉。其实，关于上世纪三十年代的这场大萧条究竟是不是因为罗斯福的“新政”才最终结束的，直到今天经济学界依然争论不休没有定论。

这种情况直到里根总统执政八年中采取一系列措施才中止了“新政”，再度恢复自由经济发展模式，重新将最高税率降到 28%。同时废除限制经济发展的陈规陋习，给企业松绑，并强调道德、基督信仰等。美国保守派大回潮，同时带来美国经济的强劲复苏。正是里根总统的这些强劲的举措，才有克林顿时代顺风顺水的经济发展，才有了长达 110 个月经济扩张（增长）期。

“社会主义只能救急、资本主义才能救穷”。奥巴马当选总统后再度急速左转，全面走向社会主义，不仅增税、国有化、均贫富、高福利（使得享受福利的人数从两千多万猛增到七千万之众）。大幅消减军备开支，外交上大搞绥靖妥协。不断地通过一个又一个的自由主义“法案”促使美国社会主体价值快速“去基督教化”。社会上族群矛盾、特别是黑白族群的对立更加严重。今天美国的黑

命贵、安替法等打砸抢烧，都与奥巴马的政治遗产不无关系。因为如此，才有商人出身的川普在政界的异军突起，他力换狂澜，其目的就是要使美国重新回到由华盛顿和汉米尔顿开创的、林肯进一步推行的、里根再度扭转的保守主义的传统上。

2020 年美国总统大选之所以如此两党竞争空前激烈，其实就是一场空前绝后的“左”“右”之争。民主党为了要把川普赶出白宫不惜与社会上极左势力联合，利用席卷全国、全球的“COVID-19”和种族事件上演了一幕又一幕社会抗争活动、甚至不惜制造大规模社会动乱，还出现了在西雅图城市中心划分出“自治区”严重事件。民主党人就是要继续将奥巴马的左转势头走向极端。从今年五月地开始的“黑名贵”运动来看大有一举彻底摧毁美国传统走向社会主义的趋势。而谋求连任的川普总统则力图通过连任将已经扭转回归的局面再次坐实加以巩固。坚决抵制左派要把美国带向社会主义的举措。事实上也是关乎到国家前途的一场竞选。到现在为止，竞选的结果还没有最终揭晓。全世界都在瞩目未来美国究竟是左转还是继续向右？这一不确定问题就留待历史来回答，现在我们要问的是：

为什么“五月花号”开创的航向会逐渐“偏左”？

探究这个问题文章也是汗牛充栋。我罗列归纳以下几个共识：

第一、大量移民的不断涌入构成的文化多元性对由清教徒信仰为核心的文化价值观形成了巨大的冲击，以至于导致美国人的“民族认同”危机。早期的移民，十九世纪来自欧洲的白人移民不断融入美国，“清教徒信仰”对“欧裔”移民的同化比较成功。但是对黑人的同化基本失败。标志性的事件就是上世纪六十年



的平权运动使得“美国人”的身份认同第一次遭到重大挑战，此后，随着全球化和外来移民的不断涌入，“清教徒信仰”对墨西哥裔、拉丁裔、穆斯林、亚裔等外来族裔的同化也都失败了。现在无论是在纽约街头，还是在洛杉矶篮球场上，手上拿着美国护照的人并不认为自己及时美国人，还往往以自己的母国作为国家认同。

1988 年，美墨之间有一场球赛，放眼望去，赛场几乎清一色的墨西哥国旗。当美国队出场时，全场观众朝他们扔石头。更让人意外的是，这场比赛的举办地点，不是墨西哥，而是美国的洛杉矶。一个挨打的球迷气愤地说：“在美国比赛，我竟然因为举一面美国国旗挨揍了，岂有此理！”这一荒诞事件，成为了美国国家认同遭到严重挑战的生动注脚。难怪哈佛大学教授杭廷顿在临终前与 2005 年出版了《WHO ARE WE》一书中举了一个形象的例子——美国就好比一锅番茄汤，最初的这锅汤，就是 300 万“白人清教徒”熬的，后来的欧洲移民就好比是各种蔬菜和作料，尽管他们让这锅番茄汤变了些味儿，但是基本底色仍然没有改变，但是对黑人等族裔同化的失败，相当于直接把汤倒掉，变成了层次分明的沙拉酱。杭廷顿用这样的实例描述向人们述说这样一个事实：美国这一“认同”的解构已经严重威胁到美国的国力，甚至统一。

第二、激进的左派自由主义的全面兴起。我们从“五月花号”开创的历史看到事实，诚如华人经济学家杨小凯曾说：“信仰是制度的第一因。”基督教信仰就是美国的‘国家基因’。而随着非洲裔、拉丁裔、亚裔等族裔开始在人口结构的比重日益增多，清教徒信仰开始不断地受到不同宗教和文化价值的冲击，从单一的清教徒对上帝的无条件信仰，到对多元文化的承认、宽容和尊重，再到追求无限制的多元化，直到最近几年，将一些少数特殊群体、弱势群体或边缘群体的文化，罩上道德的光环，并设置为政治禁忌，即“政治正确”，赋予其特权。

民主党在“政治正确”的旗号下，策动各大高校取消美国史教程，结果导致

——早在 1990 年，常春藤盟校中，只有 25%的学生知道“民有、民治和民享”这句话是谁说的，1/3 的学生竟然不知道美国是三权分立的。亨廷顿在《WHO ARE WE》一书中，对民主党的种种作为评论道：“民主党的领导人挖空心思，采取各种措施来解构本国人民，这是人类历史上从无前例的！”

与此同时，他们淡化、甚至消除美国国父们以保守主义精神，以及国父们对民主的态度是警惕和以谨慎防范的思想来设计美国的民主制度；而民主党则不断地以激进的民粹主义的立场把“民主”推向“多数人的暴政”。他们出于利益的追求，一些民主党人伙同“知识精英”把“平等”原本主要体现在人格平等、法律面前的平等、基本权利平等、机会均等转变成结果平等、待遇平等、享受平等。

美国的民主由公民权利的平等走向政治影响力的平等、经济结果的平等、权力分享的平等，特别是不同身份群体按其人数比例平等分享权力。人们在这样的“平等”观念中丧失了进取心，“平等”实际上演化成“平等之恶”，大学就是“平等之恶”的重灾区。

“五月花号公约”为“自由”确立的涵义是“自律即自由”。在追求自由的过程中，必须防范和警惕人性之恶，以“自由”名义行魔鬼之恶。然而，在自由激进主义的主导下，个人主义不断突破各种限制，个人权利不断被泛化，突破边界，演变成追求“生活方式的自由选择”，从而走向放纵的个体主义。——穷人与富人，都在“以自由为名”疯狂地放纵：“吸毒”“滥交”不仅普遍而且还“合法”。

原本新教伦理视贫穷为“罪”。人人应当尽力为自己的生活而努力工作，竭尽全力为自己创造更多的财富来荣耀上帝。可是，在极端的自由主义错误引导下他们不以贫穷为“耻”，更不以贫穷为“罪”。而那些鼓吹社会主义思想的左派还趁机要求国家不断地给他们提供更多的福利。而高福利反而害了他们。

1960 年代末，黑人社会学家乔伊斯·拉德纳到圣路易斯的黑人贫民窟访问了



一批十几岁的母亲。她后来的成名作《明天的明天》就是基于这些访问写成的。在书里，她描述了这些已经为人之母的少女为子女设计的梦想：她们希望孩子长大之后能够好好读书，找到稳定的工作，或者是经商从政。从而得出结论说，黑人与白人的梦想其实没有什么区别。

二十年之后，她再次回到同一个社区，重访少女母亲们。拉德纳发现，在种族平权运动过去了一代人之后，少女母亲们的梦想变了——她们中许多人觉得，孩子不必那么辛苦，长大以后和自己一样不工作、吃社会福利并没有什么不好。拉德纳哀叹道，平权运动与国家福利看来还是有许多负面效果的。

可是那些这在政客和"知识精英"看来正是他们推行社会主义经济政策和福利主义的温床，反过来又与在这样的经济政策主张下越来越多的以来国家福利的族群相得益彰。

"去基督教化"加速了保守主义的溃败，回转过来又会进一步助长左派激进势力更加高涨。从今年 6 月 25 日，"黑命贵"运动领袖之一霍克-纽瑟姆在受访时表示，"如果这个国家不给我们想要的，那么我们就要烧掉这个系统，并取代他。"而国会四位民主党议员扬言要追查所有支持川普的国会议员、政府官员、支持川普竞选经费超过 500 元以上者，等等。大有"秋后算账"的意味。这股非常极端的政治势力已经开始要强行登上美国的政治舞台控制美国的政治。以福山为代表的政治学者认为，美国的分裂首先是由于政客的极化。美国第二任总统亚当斯曾经所过："我们的宪法只为有道德、有宗教信仰的人们而制定，它完全不适用于除此之外的任何其他人的治理。"就连黑人民权运动领袖马丁路德金都说：在民主社会，凡以打砸抢烧暴乱行为作为抗议方式的，是选择了一种不被听到的语言，甚至是一种负面语言。"黑暗无法驱走河岸，只有光可以；仇恨无法消除仇恨，只有爱能做到。"从克林顿当政起，尤其是奥巴马这八年在文化、

法律、种族等方面不断地“去基督教化”，使得美国的“民主”快速滑向民粹主义，导致政府的决策过程越来越长，不断纠缠于反对意见，最后达到的妥协效果很差，政府也就越来越虚弱，这被福山称为“否决制”政府。

早在 1970 年代，罗素·柯克在《保守主义的精神》一书中，就已经预见到了这股趋势，他悲观地认为，保守主义的溃败，由来已久，只不过今日尤甚而已。柯克当年就是想写一部“保守主义的溃败史”，但由于出版方的坚持，才不得不改为现在的书名——《保守主义的精神》。

当代美国著名政治文化学者英格尔哈特认为，所谓激进自由主义是典型的后现代主义，是现代普遍价值被扭曲后的产物，在这种价值观的支配下，对待任何议题，他们都采取了脱离现实的激进态度，最终导致，问题越解决越多，越解决越糟。

“五月花号”的航向逐渐“偏左”，而且越来越“左”。曾经给世界带来曙光的“山巅之城”现在日益暗淡，美国为之焦虑，世界也为之焦虑。

历史不会停止，新兴的国家会继续不断地崛起，但是引领世界、给人类带来新希望的新文明的曙光何时才会在遥远的地平线再次升起？

2020 年 11 月 24 日星期二于美国洛杉矶



基督徒自由与解放的指南

若瑟·拉辛格（时任宗座信理部部长，现为荣休教宗）

翻译：奚望（北京大学），校订：黄威（中国人民大学）

教宗若望保禄二世陛下在接见签署本指南的部长拉辛格时批准了该指南。信理部常规会议将其采纳，并指示将其出版。

签发于罗马，1986 年 3 月 22 日，圣母领报瞻礼。

若瑟·拉辛格，信理部部长

阿尔贝托·博沃内，努米底亚的凯撒利亚荣誉总主教，部长秘书

“真理必会使你们获得自由”

导论

对解放的渴望

1. 对人的自由与尊严的认识，以及对个体和众人不可剥夺权利的肯定，是我们这个时代的主要特征之一。但是，自由必须以经济、社会、政治和文化方面的条件为基础，才能得以充分发挥。我们的世界中存在着一种对解放的强烈渴望，其根源在于对阻碍自由发展和破坏人类尊严的障碍的清醒认识。

基督的教会把这些渴望当作她自己的事业，并因着福音去行使洞察力，而福音本身就是自由与解放的信息。实际上，这些本着人的创造和救赎而呈现出来的渴望，在理论和实践两个层面又不总是与人的现实状况一致。出于这个缘故，信理部认为有必要提请大家留意“信仰偏离或可能偏离的风险”，留意“对信仰和基督徒生活的损害。”（1）这些警告远未过时，反而是更合时宜、更相关的。

导论的目的

2. 《解放指南》即《对“解放神学”若干方面问题的指南》，表明了信理部将公布第二份文件的意向，它将突出基督宗教教义中自由与解放的主要元素。现本指南响应了该意向。两份文件之间存在着有机联系，它们应当被相互参照阅读。[1]

---

[1] 译者注：《对“解放神学”若干方面问题的指南》，见 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html

所谓“解放神学”是 20 世纪 70、80 年代在拉丁美洲有较高影响力的一种神学思潮，其吸收了大量马克思主义的观点，把“拯救”和“解放”等同起来。面对当时拉美的贫困和压迫，解放神学认为教会要实现拯救世界的理想，就要为人类解放而斗争；教会应当投身于消灭私有制、劳动异化、思想压制和依附体系等奴役方式，在天主的引领下建立真正自由而平等的乌托邦。而《对“解放神学”若干方面问题的指南》认为，解放神学混淆了一些基本概



它们的主题是福音讯息的核心，对此教会训导也在许多场合表达过自己的观点。（2）本文件限于阐明其理论与实践方面的原则。至于它在各地不同情境中的应用，将由当地各教会及其彼此之间以及与伯多禄圣座之间的沟通，为他们提供直接的安排。（3）

自由和解放的主题具有明显的普世性。实际上它属于各教会和各奉献团体的传统遗产。因此，当所有基督的门徒被呼召对时代的巨大挑战作出回应时，本文件可以帮助他们作出见证和行动。

真理必会使你们获得自由

3. 耶稣所言“真理必会使你们获得自由”（若 8：32）必然要启发和指引这一领域的所有神学反思和牧灵决议。这个来自天主的真理，其中心在于救世主耶稣基督。（4）从他，从“道路、真理、生命”（若 14：6）那里，教会领受了

念，导致神学上的严重错误。文件指出，最根本的奴役是罪的奴役，基督将我们从罪中解放出来；恩典中的新生和成义的果实让我们获得自由，因此基督徒的自由在于圣神中的生命，而非身体的自由。《新约》提到的人的新生也没有以改变政治制度为前提（虽然这种基于自由的新生最终会对社会产生影响）。文件批判解放神学错误地把这种从罪中解放等同于政治上的解放。通过过马克思主义的阶级斗争来自我救赎，将导致信仰彻底政治化。解放神学把世俗史和救赎史合二为一（历史一元论），使历史成为天主之国的载体，教会也因此只是历史中的一个现实，受制于所谓历史规律。文件还暗示解放神学有可能以人民解放的名义导致极权政治，从而侵害自由。

总的来看，该文件具有较强针对性，而《基督徒自由与解放的指南》则具有更普遍的意义。然而在拉美经济状况改善、苏联解体和全球社会主义阵营瓦解之后，当下的拉美已经鲜有人提及解放神学。因此《对“解放神学”若干方面问题的指南》的现实价值也就随之降低了。

自身必须奉献给人类的一切。透过圣言成血肉的奥迹、通过世界的救赎之主，她拥有关于圣父和他对我们的爱的真理，以及关于人类和人类自由的真理。

通过他的十字架和复活，基督为我们带来救赎，这是解放一词的最深远涵义，因为它使我们摆脱了最根本的恶，即罪和死亡的力量。当教会按主的教导向圣父祈祷："救我们免于凶恶"时，她祈求救赎的奥迹在我们日常生活中行使权柄。教会知道，救赎的十字架的确是光明与生命的源泉，也是历史的中心。她心中燃起的慈爱之火促使她宣讲福音，并通过圣事分享这一赐予生命的"好消息"的果实。当她深思影响世界的悲剧，反思解放和真正自由的涵义以及通向它们的道路时，她的思想和行动源于救主基督。

真理是从关乎救赎的真理开始的，后者位于信德的奥迹的中心，因此也是自由的根源及规则，是一切解放行动的基础和尺度。

真理，自由的条件

4. 人的道德良知有义务追求真理的完满；当真理呈现时，他必须寻求并欣然接受真理。按照主基督的命令，（5）福音的真理必须呈现给所有人，人们也有权拥有这些呈现给他们的真理。在圣神的德能中，真理的宣讲包含对每个人自由的充分尊重，也排除一切束缚或压迫形式。

圣神将教会和耶稣基督的门徒"引入一切真理"（若 16：13）。圣神引导了时代的进程而"使地面更新复兴"（咏104：30）。也正是圣神临在于人们对人格尊严日益成熟的敬重意识之中。（7）圣神是勇气、胆量和英雄气概的根源："主的神在那里，那里就有自由。"（格后 3：17）

第一章 当今世界自由的状态



一、现代解放进程的成就和危险

基督宗教的遗产

5. 人的处境是作为自由人格被呼召与天主共融——通过揭示这一点，耶稣基督的福音唤起了人类的自由意识，它拥有着迄今无可质疑的深度。 因此，对自由的追求和对解放的渴望乃是现代世界的主要标志之一，而基督宗教遗产是它的首要来源。即使在呈现出错误形式的地方，甚至在那些反对基督宗教关于人类及其命运的看法的地方，这仍然是真实的。如果不论及福音，西方近几个世纪的历史是无法理解的。

当今时代

6. 因此，从“现代世界的曙光”即文艺复兴时期开始，人们认为通过回归古代哲学、通过自然科学，人类将能够获得思想和行动的自由，这要归功于人对自然规律的认识和掌控。

对于路德而言，根据自己对圣保禄的阅读，他寻求通过打破法律的枷锁而重新开始对自由的斗争，并认为他那个时代的教会就是这种枷锁的体现。但最重要的是，在启蒙运动和法国大革命时代，自由的召唤使人们为之全力以赴。从那时起，许多人把未来的历史看作是无法抗拒的解放进程，它必然会引领人类走向一个时代，届时人们将最终获得完全的自由，并在世上享受幸福。

走向对自然的掌控

7. 从这种进程的思想方面来看，人类试图成为自然的主人。基于无知和偏见，人类在朝这个目的努力的过程中，曾被自然所奴役。但通过与自然的秘密相角力，人类让自然向他们臣服。因此，为自由而征服自然，是科学技术发展所追求的目标。人类耗费的努力已取得了显著的成效。虽然人类并不能免受自然灾害的影响，但许多危险已被消除。越来越多的人得到了充足的营养。新的运输和贸易手段促进了粮食资源、原材料、劳动力和技术技能的交流，从而使人类能够合理地展望一种免于贫困的、有尊严的生活。

社会和政治的成果

8. 现代解放运动将自身视为一种政治和社会性任务。它的目标是为了结束人对人的统治，促进人们之间的平等关系和手足情谊。不可否认，这一领域也取得了积极成果。合法的奴隶制已被废除。共享文化利益的权利有了重大进展。在许多国家，法律承认男女平等，所有公民参与政治生活，人人都享有平等的权利。种族主义因违反法律和正义而被拒绝。人权的确立意味着所有人的尊严已被更清楚地认识。与过去的统治制度相比，在许多社会中，自由和平等的进步是不可否认的。

思想自由和决断自由

9. 最后和最重要的是，现代解放运动被认为会以思想自由和决断自由的形式给人带来内在的自由。它试图使人免于迷信和返祖恐惧，二者被视为人类发展的绊脚石。它提出要大胆地运用自己的理性，从而在未知世界的前沿不被恐惧束缚。为此，尤其是在历史和人文科学中一种新的人的观念被发展出来，它宣称要帮助人在人格成长或在社会建构的基础条件上获得更好的自我理解。

现代解放进程的歧义



10. 关于征服自然，或社会政治生活，或人在个体和集体层面上的自我掌控，任何人都可以见到，这些进展远没有达到最初的夙愿。同样明显的是，现代解放运动正在蔓延的时候，新的危机、新形式的奴役和新的恐惧也出现了。这表明，关于自由的含义的严重歧义从一开始就从内部困扰着这一运动。

人类因对自然的支配而受到的威胁

11. 因此，人越是摆脱了自然的危险，他面临的恐惧感就越大。随着科技对自然的控制越来越强，它有可能破坏我们未来的根基，使今天的人类成为后代的敌人。用盲目的力量去征服自然，难道我们不是在摧毁未来人类的自由的道路上吗？什么力量能让人不受他自己的奴役？一种对自由和解放的全新理解因此变得必要，它要求解放进程的全面更新。

技术力量的危险

12. 科学知识的解放力在技术的巨大成就中客观地表达出来。掌控技术的人，也拥有了掌控大地和人类的力量。其结果是，掌控知识的人和那些只能简单使用技术的人之间，出现了前所未有的不平等现象。新的技术力量与经济力量捆绑在一起，并导致后者集中化。因此，在国家内部和国与国之间，依赖关系日益严重。过去的二十年间，这种关系成为了解放的新目标。如何能防止技术力量成为压迫人类群体或全人类的力量？

个人主义与集体主义

13. 在社会和政治成就的领域，启蒙时代肯定了自由，但它的根本含糊之处，就是将这种自由主体的概念视为充分自足的个人，其最终目的是满足自己对世俗利益的享受。这种关于“人的”概念所激发的个人主义思想，赞成工业

时代初期财富分配的不均等。这种不均等致使工人发现自己被排除在基本物资之外，而这些物资是由他们协助生产的，工人本该对其拥有权利。因此，工业社会催生了强大解放运动，这种运动源于贫困。

一些基督徒，包括平信徒和牧者，他们为正当承认工人合法权利而不懈斗争。在许多场合，教会训导都增强了对这个事业的声援。但更多时候，工人运动的正当要求却导致了新的奴役形式，这些形式受到某些概念的激发，此类概念忽视人的先验使命，而将纯粹的世俗命运归于人。这些要求有时以集体主义为目标，但集体主义导致的不公正与它本该消除的不公正一样严重。

新的压迫形式

14. 因此，我们的时代已经见证了极权主义制度和暴政的诞生，而这在技术飞跃之前是不可能的。一方面，技术专长已被用于种族灭绝行为。另一方面，一些少数群体企图通过实施恐怖主义来奴役整个国家。今天，控制力可以渗透到人的内心生活，甚至对预警系统的依赖也可以表现出压迫的潜在威胁。

为摆脱社会制约而用毒品去寻求虚假的解放，这导致世界各地的许多年轻人达到自我毁灭的境地，使整个家庭陷入悲伤和极度痛苦之中。

彻底毁灭的危险

15. 人们对司法秩序的承认越来越弱，而这是人类大家庭关系的保证。当对法律的信心似乎不能再提供足够的保护时，人们就会在相互威胁中寻求安全与和平，这将成为全人类的危险。军事力量本应为自由的发展服务，却成为了日益增长的威胁。今天因彼此对抗而制造的致命武器能够摧毁地球上所有的人类生命。

新的不平等关系



16. 强国和弱国之间建立了不平等和压迫性的新关系。追求自身利益似乎成了国际关系的规则，而人类的共同利益却不再被加以考量。贫穷国家的内部平衡因进口武器而受到破坏，其引入的分裂因素导致了一个群体对另一个群体的控制。什么力量可以消除对武器的系统性依赖并恢复法律的权威？

新生国家的解放

17. 正是在权力关系不平等的背景下，出现了新生国家解放运动，这种运动通常是在近期才从殖民统治中解脱出来的穷国中进行。但是，人们往往对他们来之不易的独立感到沮丧，因为那些无良政权或专制政府，它们可以嘲笑人权而仍然逍遥法外。所以，对大众来说这只是改变了主人，他们沦落到无能为力的地步。我们这个时代，一个跨大洲的主要现象是人们意识的觉醒，这些人在长期贫困的沉重压力下，渴望正义和有尊严的生活，并准备为自己的自由而战。

道德与天主：解放的绊脚石？

18. 关于人类自身的现代解放运动，必须指出，它努力将思想和意志从人的有限性中解放出来，这使一些人认为道德就是不合理的限制。人决定要成为自己的主宰，因而要超越它。对越来越多的人而言，天主自身是人的特定异化形式。据说，“肯定天主”与“肯定人的自由”根本无法相容。他们说，通过拒绝对天主的信仰，人才会得到真正的自由。

一些令人痛心的问题

19. 这是悲剧的根源，它伴随着现代自由史。为什么尽管这段历史取得了巨大的成就，却也始终如此脆弱，并频繁反复地经历异化和新奴役形式的出

现？解放运动唤起过巨大希望，（8）但为什么该运动的产物——新政权却把始于宗教自由的公民自由当作头号敌人？（9）当人希望摆脱道德法则并独立于天主的时候，人不仅没有增加自由反而摧毁了它。逃避真理的衡量标准，他就被任意性俘获；人与人之间的手足关系被废除，就产生了恐怖、仇恨和恐惧。人在人类处境和人类自由问题上所作的误判是致命的，由于被这种误判所污染，根深蒂固的现代解放运动仍然模糊不清。它既充满着真正自由的许诺，又充满着致命的奴役形式的威胁。

二、天主子民经历中的自由

教会与自由

20. 正是因为她意识到这一致命的歧义，所以，通过她的训导，教会在几个世纪以来已提高了自己的音量，以警告这些偏离可能轻而易举地使解放的激情转化为痛苦的幻灭。但她的这种行动经常被误解。然而，随着时间的推移，人们可能会更公正对待教会观点。人是按天主肖像所造的，教会是以人类真理的名义而介入的。（10）然而，她因此被指责为解放之路上的障碍。她的圣统制被认为反对平等，她的训导被认为反对思想自由。的确，在过去的几个世纪中，对那些错误判断和严重疏忽的产生，基督徒必须承担责任；（11）但这些反对意见无视事物的本质。天主子民的特恩是侍奉的特恩，它的多样性与人格的平等尊严和人们共同的神圣使命并不矛盾。

思想自由，作为人类知识所有领域寻求真理的必要条件，并不意味着人类理性必须因基督托付给他教会的启示而停止运作。通过向神圣真理敞开自身，受造的理性经历了发展和成全，这是自由的卓越形式。不仅如此，梵蒂冈第二次大公会议还充分承认了科学（12）与政治性活动（13）的合法自主权。

弱者和穷人的自由



21. 自启蒙运动以来，人们普遍认为在科学、技术和经济领域取得的进步应当成为实现自由的基础。这种观念是严重阻碍解放进程的主要错误之一，是对自由的深度及其需求的误解。

教会一直知晓自由的深度的现实性，这种了解首先是通过大量虔信者，尤其是弱者和穷人的生活而得到的。在他们的信仰中，弱者和穷人知道他们是天主无限慈爱的对象。他们每个人都可以说："我现今在肉身内生活，是生活在对天主子的信仰内；他爱了我，且为我舍弃了自己。"（迦 2：20b）这就是任何强者都无法剥夺的尊严；这就是临在于他们身上的解放的喜乐。他们知道耶稣也对他们说："我不再称你们为仆人，因为仆人不知道他主人所做的事。我称你们为朋友，因为凡由我父听来的一切，我都显示给你们了。"（若 15：15）这种对天主知识的分享是他们从博学者的专断中获释放的标记："你们都晓得…你们就不需要谁教训你们"（若一 2：20B，27b）。他们也意识到，要去分享这个人性被呼召而朝向的最高知识。（14）他们知道自己与其他人一样被天主所爱，并且被爱的更多。因此，他们生活在从真理和爱而流溢出的自由中。

热心敬礼的来源

22. 天主的子民拥有相同的信仰意识，在对耶稣的十字架充满希望的敬礼中，他们感受到了救主基督的奥迹所蕴含的力量。因此，不可轻视或有意压制这一奉献所呈现的热心敬礼的形式，要深化它的全部意义和内涵。（15）在此我们已有神学和牧灵意义上的基本事实：天主特别关爱的对象是穷人，他们最能理解这份爱；他们出于天性地认为，最彻底的解放是从罪和死亡的解放，这是由基督的圣死和复活成就的解放。

解放的救赎和伦理维度

23. 这种解放的力量渗透和深刻改变了当前现实中的人和人的历史，并激发了人类对终向的渴望。解放将自身的首要和根本意义显示为救赎：人摆脱邪恶和罪的牢牢束缚。在这种救赎经验中，人类发现他自由的真谛，因为解放就是自由的恢复。这也是对自由的教育，即教育如何正确地使用自由。因此，解放的救赎维度与它的伦理维度锁定在一起。

自由史的新阶段

24. 在不同程度上，信仰意识作为解放和自由的根本经验的源头，渗入了基督信仰民族的文化和习俗。但今天，由于人类必须面对的艰巨挑战，天主的爱和真理与正义之中的自由，应当以一种全新的方式影响个体与民族之间的关系，并为各种文化注入生命力，这是十分必要和迫切的。因为凡是真理和爱缺失的地方，解放进程就会以失去一切支撑的自由之死为结果。自由史的一个新阶段正在我们面前展开。只有在比恐惧更强大的真理和爱，即耶稣基督向人显示的真理和爱中寻找到灵感和尺度后，科学、技术、工作、经济和政治活动的解放能力才能开花结果。

第二章 自由对人类的呼召以及罪的悲剧

一、对自由的初步探求

一种天然的反应



25. “自由意味着什么？”对这个问题的天然反应是这样的：一个人可以自由地为所欲为，而不受任何外在约束的阻碍，因而享有完全的独立性。因此，自由的对立面将是我们的意志对他人意志的依赖。但是人总是知道自己想要什么吗？他能做他想做的一切吗？封闭在自己之中，与他人的意志一刀两断，这符合人的本性吗？某一特定时刻的欲望通常并不是一个人真正想要的。在同一个人身上可能存在着矛盾的意愿。但最重要的是，人类面对的是他自身本性的局限：他的欲望大于他的能力。因此，人意志的阻碍并不总是来自外部，而也来自人自身的局限性。这就是为什么人类在自我堕落导致的痛苦之中必须学会协调自己的意志和本性。

自由的规则：真理与正义

26. 不仅如此，每个人都朝向他人，并需要他们的陪伴。人只有因着真正的善，学会把自己与他人的意志联合在一起，才能学会端正意志。因此，意志与人的本性的迫切要求是一致的，也正是人的本性使意志成为人的意志。这意志实在需要需要真理的尺度以及与他人意志的恰当关系。因此，真理和正义就是真正自由的衡量标准。抛弃了这个基础，把自己当作神，人就陷入了欺骗，他就毁灭而非实现了自己。自由根本不是彻底自给自足和脱离关系，自由仅只真正存在于相互联结的纽带之中——真理和正义统治这一纽带，将人与人联结在一起。但要使这纽带成为可能，每个人都必须生活在真理之中。自由不是随意地去做任何东西。自由是做善好的事情，只有这样才能找到幸福。因此，善是自由的目的。因此，人因认识真理而变得自由，并且在此程度上，是这个真理——而非其它任何力量——指引着他的意志。以认识引导意志的唯一真理为目的的解放，才是名副其实之自由的必要条件。

二、自由与解放

受造物的自由

27. 换言之，自由是对自身行为和自我决断的内在掌控，它直接导向与伦理秩序的关系。自由在道德品质的抉择中找到了自己的真正意义。然后通过从道德的恶中获得解放来显现自身。通过人的自由行为，人必须通过较小的善走向至善，这符合人本性的迫切要求和人的神圣呼召。

在行使自由时，人自我决断、自我塑形。在这个意义上，人是自己的原因。但人只是受造物和天主的肖像。这对人的存在而言是事实，它通过对比表明，某些理论是多么的荒谬。这些理论认为，通过把自由作为人的存在和发展的绝对原则，他们就高举了人的自由或者说人的“历史实践”。这些理论的逻辑是无神论或倾向于无神论的表现。无差别主义和有意为之的不可知论也走在和它们一样的道路上。正是人身上的天主肖像构成了自由和人格尊严的基础。（16）

造物主的呼召

28. 通过创造自由之人，天主在人身上铭刻下自己的肖像和模样，也使人相似天主。人从他向善和渴求善的本性中听到了他的创造者的呼召，更从基督以完美方式宣告的启示之言中听到这种呼召。这就向世人显明，天主创造了自由之人，使人得以通过恩典与天主建立友谊，并分享天主的生命。

无排斥性的自由

29. 人的根基不在于自身个体或集体行动，而在于创造人的天主的恩赐。这是我们信仰的首要告白，它证实了人类思想的最高领悟。人的自由是一种无排斥性的自由。人的自我实现能力绝不会被人对天主的依赖所压制。认为神圣自由的因果性和人类自由的因果性之间是对立不可调和的，这正是无神论的特点，就好像对天主的肯定就意味着对人的否定，或者天主对历史的干预会使人



类的努力付诸东流。事实上，正是从天主及其与人的关系那里，人类自由才获得了它的意义和一致性。

人的自由选择

30. 人的历史通过人由天主而来的本性而得以展现，也通过这种本性指向对目标的自由实现、通过接受圣宠的引领而显现出来。但人的自由是有限和容易出错的。他的意欲可能被表面上的善所吸引：因为选择了虚假的善，他便不能实现自由的呼召。人因自由意志而成为自己生命的主宰：他可以积极地行动，也可以破坏性地行动。通过顺服镌刻在他良心中的神法，并接受圣神的推动，人能真正行使对自己的掌控，从而实现他作为天主子女的尊贵呼召。“人通过侍奉天主而成为君王”。（18）真正的自由是“侍奉正义”，而选择不顺服和恶则是“为罪所奴役”。（19）

世俗的自由和解放

31. 这一自由概念澄清了世俗解放的范围：它关乎所有旨在维护和保障某种条件的过程，这种条件是行使人类真正自由所需的。因此，解放本身并不产生人的自由。通过基督宗教观念所证实的常识可得知，即使自由受到各种条件在形式上的制约，它也不会因此被完全摧毁。受到严重制约的人们也能成功地显现出他们的自由，并采取措施争取自己的解放。已经实现的解放进程只能为有效行使自由而创造更好的条件。的确，如果不考虑那些为自由而战的个体的自由，这种解放是注定要失败的。

三、自由与人类社会

人的权利与人的“自由”

32. 天主并未将人创造为“孤立的人”，而希望他是“社会的人”。（20）因此社会生活并不是外在于人的：人只能在与他人的关系中成长并实现他的呼召。人属于不同的群体：家庭、职业以及政治团体，他只有处于这些团体中才能行使对自由的责任。公正的社会秩序为人们实现自由人格提供了不可替代的帮助。反过来，不公正的社会秩序是一种威胁和障碍，可能危及人的命运。在社会领域，自由在社会行为、组织框架和政治体制中表达和实现，人们得益于它们而可以相互交流、共同生活。每个人都有责任和权利拥有自由人格，社会应当帮助而不是阻碍它的形成。在此我们对一种道德本性产生了迫切需要，它在“人的权利”这个词中找到了自己的表达方式。一些这样的权利，其目的在于我们常谓的“自由”，换言之，这些权利通过各种途径认识到每个人都有对自己和自己卓越天命负责的特性，也认识到每个人的良心都不可侵犯。（21）

人的社会维度和天主的荣耀

33. 人的社会维度也有另一个含义：只有广大的人口和海量的多样性才能表达天主的无限丰富性。最后，这个维度意味着它只能在基督的身体即教会中被成就。这就是为什么在符合神法范围内，形式多样的社会生活反映了天主临在于世界的荣耀。

四、人的自由与对自然的统治

人统管自然的任务

34. 由于身体层面的要求，人需要物质世界的资源来满足个人和社会的需求。人通过劳动让世俗为自己服务从而实现对世俗的支配，在这个使命中人可以看到天主肖像的一个方面。（23）但人对自然的介入并非“创造”；人所面



对的物质世界和人一样由造物者天主所造，人也被任命为物质世界的"高贵而睿智的守护者"。

人，自身劳动成果的掌控者

35. 技术和经济变革影响着社会生活的结构；在一定程度上，文化乃至宗教生活都不得不受到它们的影响。然而，因着人的自由，人仍然是他自身行为的主人。当今时代的变革宏大而迅速，这使人面临着戏剧性的挑战：运用人的理性和自由来掌管和控制他的力量，使其造福于人类存在的真正目的。

科学探索与道德进步

36. 因此，当自由很好地建立起来时，它的任务就是确保科学技术的成果及对其有效性的探索，乃至劳动生产、经济的深层结构以及社会组织，不能用来为脱离人类目的的事情服务，把它们与人自身对立起来。科学活动和技术活动都涉及具体的紧迫需求。但它们只有在服从道德原则的时候，才能获得它们正确的人性意义与价值。这些紧迫需求必须得到尊重；但如果绝对、必要的自主性赋予这些科技活动，这就与事情的本质不符了，会导致人类真正自由的毁坏。

五、罪，分裂与压迫的根源

罪，与天主的疏离

37. 天主呼召人类走向自由。在每个人格中，都活生生地存在着对自由的渴望。然而，这种渴望几乎总是趋于奴役和压迫。因此，所有对解放和自由的承诺都预示着它们又包含了这一悲剧性悖论。人的罪，也就是人与天主的决裂，是这悲剧的根本原因，这些悲剧使自由的历史伤痕累累。为了理解这一点，我们许多同时代的人必须首先重新发现对罪的意识。在人对自由的渴望中，隐藏

着拒绝自身本性的诱惑。人想要得到一切、想要无所不能，从而忘记他是有限的受造物，他就声称要成为神。“你们……将如同天主一样”（创 3：5）。蛇的话揭示了对人的诱惑的本质；这句话隐藏着对“人的自由”的意义的颠倒。这就是罪的深刻本质：人拒绝真理，并把自己的意志置于其上。由于企图摆脱天主、自己成为神，人欺骗并毁灭了自己。他从自身中异化了。在这种想成为神、想要压制一切以用于自我愉悦的渴望中，隐藏着一种对天主的真正概念的颠倒。在圣三位格之间相互给予[1]的满全中，天主是爱和真理。人实实在在地被呼召要相似天主。但相似天主绝不意味着可以专横地随心所欲，而是要意识到真理和爱同时就是人的自由的原则和目的。

罪，人类异化的根源

38. 因为犯罪，人欺骗自己并与真实的自我相疏离。寻求完全的自主和自足，人拒绝了天主，也拒绝了自身。人是天主所爱的受造物，对这一真理的疏离，是其它一切形式的异化的根源。由于拒绝或企图拒绝作为人的元始和终末的天主，人类极度扰乱了自身的、社会的、甚至是肉眼可见的受造界的秩序和内在平衡。(25)《圣经》认为，一切压迫人的人格存在和社会存在的灾难，都与罪有关。《圣经》表明，整个历史进程与人类的行动有着神秘的联系：人从一开始就通过与天主对抗、通过摆脱天主去寻求实现自我的目标而滥用自由。(26)通过劳作和分娩的痛苦本性，也通过男人对女人的支配、通过死亡，《创世纪》表明了这原罪的后果。被剥夺了神圣恩典的人因此而继承了共同的可朽本性、择善的无能，以及贪婪的倾向。(27)

偶像崇拜与失序

[1] 译者注：圣父生圣子，圣子回馈圣父，圣父圣子共发圣神，圣神回馈圣父圣子。圣三间有着无穷尽的交流与共融。



39. 偶像崇拜是罪引致的失序的一种极端情形。对受造物的崇拜取代了对活生生的天主的崇拜，这扭曲了个体之间的关系，并带来各种压迫。对天主无知是有罪责的，因这种无知而释放出的激情是人类心灵失衡与冲突的原因。这不可避免地引发了失序，直至影响到家庭和社会领域: 性放纵、不公正和杀戮。因此，圣保禄描述异教世界因偶像崇拜而导致的极度恶劣的畸变，使个人和社会堕落。(28)甚至在圣保禄之前，以色列的先知和贤哲就在人民的灾难中看到了对他们偶像崇拜之罪的惩罚；“世人的心都充满邪恶”(训 9：3) (29)，在这里，他们看到了人对他们的同胞施加的极度奴役和各种形式的压迫的根源。

轻视天主而转向受造物

40. 圣教父和教会贤士们创建的基督宗教传统，已使《圣经》关于罪的训导更为详尽。它把罪视为轻视天主（contemptus Dei）。它伴随着一种渴望，即仆人渴望逃离他所依赖的主人，或更多是孩子渴望逃离父亲。人通过犯罪而企图脱离天主，可事实上却使自己成了奴隶。因为，拒绝天主，人就损毁了他那向往无限之志的推动力，消灭了人共享神圣生命的呼召——这就是人心不安的原因。有罪的人拒绝接受天主，必然导致他对受造物的虚假和毁灭性的依附。在这一朝着受造物的转向 (conversio ad creaturam)中人专注于通后者，即人得不到满足的无尽欲望。但受造物是有限的，因此人的心接连踵至地寻找，总在搜寻那不可能的安宁。事实上，当人赋予受造物以无限重要性时，他就失去了他作为受造物的意义。他要求在自身之中找到他的中心和整体。失序的自爱的另一层面是轻视天主。人企图仅仅依赖自己；他希望通过自己来达到完满，并通过自己的内在而达到自我满足。（30）

无神论，一种虚假的自由释放

41. 当罪人认为他只能通过明确否认天主来维护自己的自由时，这一点就变得更加清晰了。受造物对造物主的依赖，以及道德良知对神法的依赖，被他视为无法忍受的奴役。因此，他把无神论看作摆脱桎梏和人类解放的真正形式，而宗教甚至是对道德法则的承认则构成了种种异化形式。紧接着，人便企图对善恶或价值做出独立裁断；在这同一行动中，他既拒绝了天主，也拒绝了罪的概念。正是通过罪的肆意妄为，他自称取得了成熟和自由，并声称这种释放不仅是为了自己，也为全人类。

罪与不义的社会结构

42. 罪人视自我为中心，往往通过事物的功用来确立自己、满足自己的无限欲望：财富、权力和享乐；他们鄙视和不公正地劫掠他人，把他人当作物或工具。这样，他就主动为剥削与奴役的社会结构的产生添砖加瓦，而这种结构本是他声称要予以谴责的。

第三章 解放与基督徒的自由

福音：自由与解放

43. 如果天主放弃他的创造物，那么以罪的经历为显著标志的人类历史将使我们陷入绝境。但是，解放的神圣应许，以及这应许借耶稣基督的圣死和复活而完全得胜的成就，是“喜乐的希望”的基础；基督徒团体从这一希望中获得力量，坚定且有力地为爱、正义和和平服务。福音是自由的讯息和解放的力



量（31），满全了那扎根于先知话语的以色列的希望。雅威甚至在作为天主子民的“赎亲”（Goel）（32）、解放者、救赎者和救世主介入历史之前，就已经甘愿选择了亚巴郎的族裔，而这种希望依赖的正是雅威的行动。（33）

一、《旧约》中的解放

出离埃及与雅威的解放行动

44. 在《旧约》中，作为其他一切解放行动的范式和参照的雅威的解放行动，是引领人民出离埃及“为奴之地”。当天主从严重的经济、政治和文化奴役中拯救他的子民时，他此举是为了让他们通过西乃山的圣约“成为司祭的国家，圣洁的国民”（出 19：6）。天主希望被自由人敬拜。以色列人此后的一切解放，都为促使他们获得这种完全的自由，而它只存在于与他们的天主的共融之中。因此，出离埃及这一重大和根本性事件具有宗教和政治的双重意义。天主使他的子民获得自由，并赐给他们子嗣、土地和法律，但这都基于圣约，并且为了这个圣约。因此，人不能为了政治本身而孤立地看待政治；人必须在政治的宗教性愿景中考量政治，而政治是通过这种宗教性与宗教相融贯的。

天主的法律

45. 天主在他的救赎计划中给予以色列以法律。它包含十诫、宗教规范和民事规范中的普遍道德律令，天主的选民受此法律管理，在列国中成为天主的见证人。

在这套法律汇编中，爱天主于万有之上（35）及爱邻如己（36）已成为它的中心。但是，正义——它必须统治人与人之间的关系，以及作为正义之表达的法律，也是《圣经》法律的纲要和主旨。礼典、先知书和圣咏集，不断提到爱与正义，二者常常一起出现。（37）正是在这种语境下，人们应该欣赏《圣经》法律对穷人、卑微者、寡妇和孤儿的看护：根据天主子民的法令，他们有

权获得正义。（38）在此，对一个以敬拜天主为中心的社会的设想和草案已经出现，它源于被爱所激发起来的正义和法律。

先知的教导

46. 先知一再使以色列重新忆起圣约的法律要求。他们谴责人的心硬是重复犯罪的根源，并且他们预言了一个新的圣约；在这个圣约中，天主将把圣神的法律铭刻在人的心中，以改变他们的心灵。（39）在对这个新时代的宣讲和准备中，先知们强烈谴责对穷人的不义：他们把自己当作天主向穷人说话的传声筒。雅威是弱者和被压迫者的至高庇护所，而默西亚将承担起保卫他们的使命。（40）穷人遭受的不义处境是违背圣约的。这就是为什么圣约的法律通过律令来保护他们，这些律令反映了天主将以色列从埃及的奴役中解放出来时的态度。（41）对弱者和穷人的不义是一种严重的罪，它破坏了与天主的共融。

“雅威的穷人”

47. 无论承受了什么形式的贫穷、不义和痛苦，“义人”和“雅威的穷人”都在《圣咏集》中对天主献上他们的哀求。（42）他们的心灵遭受着奴役，这种奴役本是那些“执拗”之人因罪而遭受的。他们忍受迫害、折磨和死亡，却生活在救赎的希望中。最重要的是，他们把信心放在雅威身上，把自己的产业交托于他。（43）“雅威的穷人”知道与天主共融（44）是最宝贵的财富，人们从中能找到真正的自由（45）。对他们来说，最大的不幸就是失去这份共融。因此，他们与不义的斗争，在对从罪的奴役中解放出来的渴望中找到了最深的意义和效力。

在新约的门槛上



48. 在新约的门槛上，“雅威的穷人”成了生活在以色列解放希望中的“谦逊和贫苦的百姓”的初熟之果。(46)玛利亚，作为这一希望的化身，从旧约的门槛跨越而来。她欢喜地宣告默西亚的到来，并颂扬正准备解放他的子民的上主。(47)穷人自发并充满信心地转向谦卑的童贞女；在对神圣慈悲的颂赞中，她吟咏上主救赎的奥迹和变革的力量。信仰意识（sensus fidei）如此活生生地存在于卑微者中间，它能瞬间领悟《谢主曲》所有的救赎和伦理宝藏。(48)

二、旧约的基督论意义

因着基督

49. 出离埃及、圣约、法律、先知之声，以及“雅威的穷人”的精神，只有在基督中才能获得它们整全的意义。教会从为我们死而复活的基督的角度来研读《旧约》。教会在旧约的天主子民那里看到了对她自己的预示：她将以政治和文化的方式化身为特定的国家的具体组成部分。这些天主子民是历史的组成部分，他们为雅威在列国面前作见证，直到预备完满、异象显现的时刻。在基督再临、时间完满的那一刻，亚巴郎的子孙受邀与天下万国一同进入基督的教会，以使他们形成神性的且普世性的同一群天主子民。（49）

三、基督徒的解放

向穷人宣报的喜讯

50. 耶稣宣报了天主之国的喜讯，并呼召人们悔改。（50）“穷苦人得了喜讯”（玛 11：5）。通过援借先知的表达，（51）耶稣通过帮助那些等待天主救赎的人，显示了他作为默西亚的行动。不仅如此，天主之子还因爱我们而使自己成为穷人，（52）他希望自己从穷人中间、从受苦难和被迫害的人中间被认出来：（53）“凡你们对我这些最小兄弟中的一个所做的，就是对我做的。”

（54）

逾越奥迹

51. 但耶稣首先是通过他逾越奥迹的力量而我们得自由。（55）借着他在十字架上的完全顺服，借着复活的荣耀，天主的羔羊已经除免了世罪，并为我们开辟了通往最终解放的道路。通过我们侍奉和爱的手段，也通过献上我们的试炼和苦难，我们参与到与基督所做的同一赎罪祭中；这赎罪祭将在我们身上完成，“为基督的身体——教会，补充基督的苦难所欠缺的”（哥 1：24），我们期待它的完成如同期待死人的复活。

恩典、修和与自由

52. 在基督徒的体验中，自由的核心在于通过接受信仰和教会圣事的恩典而成义。这恩典将我们从罪中解救出来，使我们与天主共融。通过基督的圣死与复活，我们得宽恕。我们与天父修和的经历是圣神的果实。天主向我们显明他是仁爱之父，在他面前我们可以报以全然的信心。与他修和，(56)并接受这个世界所不能给予的基督的平安，(57)我们被召在所有人中间作和平的缔造者。(58)在基督里，我们可以战胜罪，死亡不再将我们与天主分开；我们复活的时候，死亡终将被毁灭，如同耶稣复活那样。(59)以人为中心和巅峰的“宇宙”本身，等待着“脱离败坏的控制，得享天主子女的光荣自由” (罗 8：21)。甚至撒旦现在也已受到控制，他掌管的死亡力量也因基督的圣死而沦于无能。(60)我们得到的征兆是将来荣耀的预尝。

与罪的奴役作斗争

53. 在圣神中，由基督带来的自由恢复了我们爱天主于万有之上并与之共融的能力，这种能力曾被罪所剥夺。我们从失序的自爱中解脱出来，而这种失序是对近人的轻视、以支配为基础的人际关系的根源。尽管如此，罪恶的阴谋



将仍在世上运作，直到那位升天者光荣归来。圣保禄为此提醒我们："基督解救了我们，是为使我们获得自由"（迦 5：1）。我们必须坚持不懈地奋斗，不能再次陷入奴役的束缚。我们的生活就是按照福音生活的属灵征战，它是用天主的武器所发动的。（61）但我们已经得到了与邪恶斗争的力量和胜利的必然性——因着基督的爱而获胜，无人能敌。（62）

灵魂与法律

54. 圣保禄宣讲那赐予我们的圣神的新法律，它与那些把人拉向邪恶，令人无能择善的肉体或贪欲的法律截然相反。（63），虽然人的自由和责任并不因那些法律缺乏和谐、有着内在缺陷而被废除，但它们的确会危及人对善的践行。这就是为什么宗徒说"我所愿意的善，我不去行；而我所不愿意的恶，我却去作"（罗 7：19）。（63）于是他正确地谈到"罪的束缚"和"法律的奴役"，因为对罪人来说，法律不能为自己的一部分，因此似乎是压迫性的。然而，圣保禄承认法律对人类以及对基督徒仍有价值，因为它"本是圣的，诫命也是圣的，是正义和美善的。"（罗 7：12）他重申十诫，而把它与真正丰盈的慈爱挂钩。（65）不仅如此，他也清楚地知道，司法秩序对社会生活的发展来说是必要的。（66）但他宣称的新事是天主将圣子赐给了我们，因而"法律所要求的正义，成全在我们的身上"（罗 8：4）。

主耶稣通过山中宝训亲自阐释了新法律的规定：他在十字架上所献的牺牲和光荣的复活，征服了罪的势力，为我们赢得了圣神的恩典，这恩典使完美遵守天主的法律变得可能，（67）并且如果我们再次陷于罪，还会有得宽恕之道。居于我们之内的圣神是真正自由的源泉。通过耶稣基督的牺牲，旧约的礼仪规矩已经显得过时。由于宗徒教会已经标志着天主之国在地上统治的开始，因此它意识到自己不必再遵循支配以色列社会政治生活的司法规范。这使得基督徒团体对各民族的法律和权力行为的理解成为可能。它们虽然是合法且值得服从

的，（68）但决不能因为它们们源于这样的权力，就可以自称具有神圣性。按照福音来看，许多法律和社会结构似乎带有罪的标志，并在社会中延续其压迫性的影响。

四、新的诫命

爱，圣神的礼物

55. 圣神将天主的爱倾注在我们心中，这爱包括了对近人的爱。回顾第一条诫命后，耶稣立即补充说："第二条与此相似：你应当爱近人如你自己。全部法律和先知，都系于这两条诫命"（玛 22：39-40）。接着，圣保禄说，爱是法律的满全。（69）对近人的爱没有界限，它包括了对敌人的爱和对迫害者的爱。每个宗徒必须为之奋斗的成全反映了圣父的成全，它通过仁爱而得以实现。（70）慈善的撒玛黎雅人的比喻表明，怜悯的爱打破了民族或社会团体彼此之间的偏见，而这爱把自身视为服侍近人。（71）整个新约见证了基督徒对近人的爱所包含情感的无限丰盛。（72）

对近人的爱

56. 基督徒的爱不求回报且爱一切人，这种爱的本性从基督为我们舍命的爱而得来："如同我爱了你们，你们也该照样彼此相爱"（若 13:34）。（73）这是给宗徒的"新诫命"。因着这条诫命，圣雅各伯严肃地提醒富人他们的职责；（74）圣若望也说，若有今世的财物，看见自己的弟兄有急难，却对他关闭自己怜悯的心肠，天主的爱怎能存在他内？（75）兄弟之爱是天主之爱的试金石："那不爱自己所看见的弟兄的，就不能爱自己所看不见的天主"（若一 4：20）。人分享了基督的体血圣事，同时也与困境中的近人有福同享——圣保禄着重强调这两种行为之间是有关联的。

正义与慈爱



57. 福音的爱，以及所有人被呼召作天主子女的使命，致使一种直接而紧迫的要求，它要求对所有人的生存权和尊严权予以尊重。对近人的爱与对正义的渴望之间没有沟壑。要认为二者有差异，那就是同时扭曲了爱和正义。事实上仁爱的涵义使正义的意义得以成全，它防止正义因复仇怪圈而停息。当今困扰千百万男女的各种罪恶的不平等和压迫公然违背了耶稣基督的福音，任何基督徒的良心都不能无动于衷。教会顺从圣神，充满信心地沿着通往真正解放的道路前进。她的肢体知晓他们在这项探索中的失败和迟缓。但是，从宗徒时代起，大批基督徒为各种压迫形式下的解放和人类尊严的促进奉献了自己的力量和生命。圣徒的历程和众多服务近人的典范，是今日所需解放事业的激励和灯塔。

五、教会，新约的天主子民

走向自由的完满

58. 新约的天主子民是基督的教会。她的法律是爱的诫命。圣神居于教会肢体的心中，如同居于圣殿。她是天主之国在此世的起源和开端，而天主之国将在死者复活和整个受造物被更新的终末之中获得完成。（77）因此，天主子民因拥有圣神的许诺（78）而被导向自由的完满。在最高意义上，我们热切期盼的新耶路撒冷将无疑被称为自由之城。（79）于是，“他要拭去他们眼上的一切泪痕；以后再也没有死亡，再也没有悲伤，没有哀号，没有苦楚，因为先前的都已过去了”（默 21：4）。望德就是对“正义常住在其中的新天新地”（伯后 3：13）的坚定期盼。

与基督的最终相遇

59. 在朝圣旅途的终点，教会将被升天的基督变容，但这绝不会令每个人在生命终结时刻成就的位格性天命荡然无存。[1] 所有借着天主的恩宠善用自己的自由意志，而在基督的审判台前被认为有价值的人，都要领受幸福的赏赐。借而（80）他们将要相似天主，因为他们将亲见主面。（81）永恒幸福的神圣礼物是可想象的最高自由的升华。

末世论的希望和世俗解放的承诺

60. 这希望并不削弱推进尘世之城发展的承诺，却会赋予它意义和力量。当然，重要的是要小心区分世俗的发展和天主之国的成长，它们不在同一个秩序中。然而，这种区分不是一种隔绝；因为，人朝向永恒生命的呼召，绝不压制反而证实了他的任务——利用能量和工具发展此世生活，而他所利用的能量和工具正是从造物主那里来的。（82）受天主圣神默示，基督的教会可以从时代迹象中识别出哪些是对解放的推进，哪些是迷惑和幻象。她呼吁人和社会团体克服罪和不义的状况，并为真正的自由创造条件。她知道，我们将重新发现所有这些美好的事物——人类尊严、兄弟团结和自由——它们是合天主圣意的努力成果，“基督将永恒而普世的天主之国交还给天主父时，这些成果将是毫无玷污、光彩夺目和面目一新的”，（83）这就是自由的天主之国。对将要来临的天主之国的警醒和热切盼望，同时也是对为一切生者死者、一切时空中的人预备的决定性的完满正义的期盼——一场由耶稣基督就任最高大法官的审判将要开庭。（84）这一承诺超越了所有人为的可能性，直接关系到我们此世的生活。因为真正的正义必须包含每个人，它必须为人们世世代代承受的巨大痛苦带来答案。事实上，如果没有死人复活和天主的审判，正义就不可能名副其实。天

[1] 译者注：这里可能是指在死亡的终点接受审判、断定赏罚。



主无条件地许下复活的诺言，为的正是满足居住在人类心中的对真正正义的渴望。

第四章 教会的解放使命

教会与人类的焦虑

61. 教会毅然而坚定地回应当代人的焦虑，因为当代人正忍受压迫且渴望自由。社会的政治经济运转不是教会使命的直接组成部分。（85）但主耶稣已经托付给她真理的话语，能够光照人的良心。神圣之爱作为教会的生命，促使她与每一个受苦的人达成真正的团结。如果她的肢体对这一使命保持忠诚，圣神即“自由之源”将居住在他们之中，他们也将为自己的家庭、工作和生活之处带来正义与和平的果实。

一、为了世界完全的救赎

真福八端与福音的力量

62. 福音是永生的力量，直至今日，仍在将这种力量赐予接受它的人。（86）通过，（87）这一力量渗入人类社会及其历史，从而净化人的行动并赋予其生命力。就此而言，福音是“文化之根”。（88）耶稣宣讲的真福八端表达了福音之爱的成全，它们贯穿于教会史中，由无数领洗者将其付诸实践，也通过圣徒的卓越方式得以体现。真福八端从关爱穷人开始构建了一个整体，它自身不能与山中宝训的整体相分离。（89）在这个圣训中，耶稣作为新的梅瑟，

对十诫这一圣约的法律进行了解说，从而赋予其最明确、最充分的意义。在完整的语境中阅读和解释，真福八端表现了将要来临的天主之国的精神。因着人类历史的终极天命的这样的显现，在世俗秩序中，正义的基础也更为生动和清晰地同时出现了。真福八端，通过教训人们仰赖于天主的信任、永生的盼望、正义之爱和尽全力宽恕与修和的慈悲，使我们可以将世俗秩序置入与超性秩序的关系中；后一秩序赋予前一秩序以真正的尺度，但并不取消它的本性。就此而言，对于服务近人和人类共同体这一现世任务所必需的献身，既是迫切需要的，又要对其保持正确的态度。真福八端不允许我们崇拜世俗之物，不允许我们为那些肆无忌惮的追求所涉及的不义服务。（90）对于用不切实际和毁灭性的方式追求完美世界，真福八端让我们绕道而行，因为“这世界的局面正在逝去”（格前 7：31）。

救赎的宣示

63. 与基督一样，教会的根本使命是宣示福音和救赎。(91)她从神圣之爱中汲取热情。宣讲福音就是宣讲救恩——天主的礼物。通过天主的圣言和圣事，人类开始从罪的力量和那压迫人的恶者的力量中解脱出来；他被带入到与天主的爱的共融中。跟随她的上主，那“到世界上来，是为拯救罪人”（弟前 1：15）的这一位，教会渴望所有人都得救。在这个使命中，教会训导人为进入天主之国而在此世必须遵循的道路。因此，她的训导涉及整个道德秩序，尤其涉及到正义——人与人的关系必须由它来调节。这是福音宣讲的一部分。但是，爱促使教会把神圣生命的恩典传递给所有人，同时也促使她通过自己的肢体的有效行动来追求人们的真正世俗利益，满足他们的需要，为他们提供教育，并促进他们从阻碍个人发展的一切事物中得到完全的解放。人首先是天主之城的一员，然后也是尘世之城的一员；教会渴望人在各个层面都能走向善好。

福传和促进公平正义



64. 因此，当教会谈及促进人类社会的正义，或者当她敦促忠实的平信徒们根据自己的呼召在这一领域行动时，她没有超出自己使命的范围。然而, 她感到关切的是, 这项任务不应被世俗秩序的追求所吸收，或被弱化成这种追求。因此，对于福传和人的进步这二者，她非常小心地维持它们的统一和区别：统一，因为她追求整个人格的善；区别，因为这两个任务以不同的方式进入她的使命。

福音与地上的现实

65. 因此，教会通过追求她自己的终向，把福音之光照射在世俗现实中，以使人类能够从苦难中得医治，并在尊荣中被提升。与正义与和平相称的社会凝聚力从而得到提升和加强。（92）因此，在谴责把人当牺牲品的种种信仰偏差、奴役和压迫的形式时，教会忠实于她的使命。她忠于这使命，反对试图去建立一种缺失天主的社会生活，无论是出于有意的反对还是应受谴责的无知。（93）一些政治运动用一些违背福音并与人自身相矛盾的行动理论或方法来对抗贫穷与压迫；当她行使对这些政治运动的评判时，她也同样忠于自己的使命。（94）当然，凭借恩典的力量，福音的道德给人类带来了新的视野和责任。但其目的是要完善和提升已经属于人类本性的道德领域，藉此，教会认识到人的本性决定了道德是所有人的遗产。

二、穷人优先的爱

耶稣与贫穷

66. 耶稣基督虽然富有，却为了我们而成为穷人，好让我们因他的贫困而变得富有。（95）圣保禄在此讲的是永恒圣子的言成肉身的奥迹，他承载着可朽的人性而来，以将人类从罪所带来的苦难中拯救出来。此外，基督以人的

身份生活时，选择了贫穷和匮乏（96），以表明与天主共融的生命才是应该被寻求的真正财富。他教导人们脱离世俗财富，为使我们能渴求天国的财富。（97）被他拣选的宗徒只得放弃一切，分担他的穷苦。（98）基督是先知所预言的穷人的默西亚；（99）在这些穷人当中，在渴望天国正义的谦卑者、“雅威的穷人”当中，他发现了人们的心已准备好接受他。但他也愿意接近那些虽然在这世上拥有大量财产，却被当作“税吏和罪人”群体而被排挤的人，因为他已经来呼召他们转变。（100）耶稣宣称这种贫穷是蒙福的，它由弃绝、信赖天主、醒悟与慷慨分享所构成。

耶稣与穷人

67. 但耶稣不仅带来了天主的恩典和平安，也医治了无数的病患；他怜悯没有食物的民众并喂养他们；他和跟随他的门徒一起从事救济。(101)因此，作为真福八端之一的神贫绝不意味着基督徒可以无视那些缺乏人类世俗生活必需品的穷人。这种贫穷是人们的罪恶和脆弱本性的后果和延续，它是一种恶，人类必须从中得到尽可能彻底的解放。

穷人优先的爱

68. 人的苦难是人自原罪以来就带有的软弱本性的明显标志，也是他需要被拯救的明显标志。这种标志体现为诸如物质匮乏、不公压迫、身体和心灵疾病、直至死亡等各种形式。因此，这引起了救主基督的同情，他将其作为自己的责任，（102）并与兄弟中最小的一个站在一起。（参见玛 25：40，45）所以，那些被贫穷所压迫的人，也是教会对穷人优先的爱的对象。自教会诞生以来，尽管她的许多肢体遭受了失败，但她却没有停止为救济、护卫和解放而工作。她通过无数的慈善工作来行动，这些慈善工作在各时各处都一直是不可或缺的。（103）另外，通过她努力应用的社会学说，她寻求推进社会结构的



改变，用以保障与人的位格尊严相称的生活环境。通过放弃财富，与他人分享以及打开天国的大门成为可能，（104）耶稣的宗徒为爱作了见证，他们见证了从对穷人和不幸者的爱到救主身上体现的圣父之爱。这个爱来自天主，又走向天主。基督的门徒们总是把祭台上的祭品认作是献给天主的礼物。

通过关爱穷人，教会也见证了人的尊严。她明确断言，人自身的存在比他所拥有的事物更有价值。她见证了这样的事实，即：无论贫穷、轻蔑、排斥或孱弱将人打压到何种程度，这种尊严都不能被破坏。那些从精神上、甚至有时是从肉体上被排斥，因而无法融入社会的人，她为之声援。她尤其以母爱之情关心那些因人类的邪恶而无法脱离子宫见到天日的孩子，同时也关爱那些孤独和被遗弃的老人。对穷人的优选绝不是神恩独宠论或宗派主义的标志，它体现了教会的存在和使命的普遍性。这种优选不排除任何人。这就是为什么教会不能用某种还原论的社会学和意识形态的范畴来表达这一优选的原因，因为，这些范畴将使这一优选化为盲目偏袒的选择和冲突之根源。

基层团体和其它基督徒团体

69. 那些已经唤起对福音之爱的见证的新的基层团体或其它基督徒团体，是教会巨大希望的源泉。如果他们确实与本地的教会及普世教会共融，他们就将成为共融的真正表现，并成为建立更深层次共融的手段。（105）他们对使命的忠诚将取决于他们在基督徒信仰的丰盛中，通过聆听天主圣言，忠于教会训导、教会圣统制和圣事生活来教育他们的肢体的认真程度。如果这个条件得到实现，他们根植于对人类完全解放的承诺的经验，就会成为整个教会的财富。

神学反思

70. 同样，从某一特定经验中产生的神学反思可以构成非常积极的贡献，因为它使天主圣言能从各个方面照耀出来，而圣言的丰富性尚未被领会完全。但是，为了使这种反思是真正基于对《圣经》的阅读，而非投射出天主圣言并没有包括的涵义，神学家诠释该经验时应当谨慎行事，遵照教会自身经验的引领。教会的这种经验，在圣徒的生活中闪耀着独特的光辉和纯正性。这种经验属于教会的牧者，他们与伯多禄的继位者共融，以辨明其可靠性。

第五章 教会的社会学说：关于基督宗教对解放的实践

基督徒的解放实践

71. 解放的救赎维度不能被还原为社会—伦理维度，后者只是救赎的结果。通过恢复人的真正自由，基督所带来的彻底解放给赋予人一个任务：基督徒的实践，即把爱的伟大诫命付诸实践。这种实践是基督宗教社会道德的最高原则，建立于福音和从宗徒时代、教父时代直到并包括最近教会训导陈述的整个教会传统之上。我们这个时代面临的巨大挑战构成了一个迫切的呼吁，要求把如何行动的教导付诸实践。

一、教会的社会学说的本质

福音的信息以及社会生活

72. 教会的社会教导源于福音的信息及其要求和社会生活问题的相遇，而这个要求被总结为爱天主和爱近人的最大诫命。（106）该社会训导把自身



确立为使用人类智慧和科学的资源的学说。它关系到此世的伦理层面。它考虑到问题的技术层面，但总是从道德角度来评判它们。

这种教导本质上是面向行动的，它随着历史环境的变化而发展。这就是为什么除了普遍有效的原则外，它还包含着偶然性判断。它远非一个封闭的系统，而是对不断出现的新问题保持开放；它需要所有特恩、经验和技能的贡献。作为“人性的专家”，教会的社会学说提供了一套反思原则和评判标准（107）以及行动指南（108），以使贫困和不义状况强烈需要的深远改变成为可能，以这种方式服务于人性中真正的善。

基本原则

73. 爱的最大诫命使人们充分认识到每个人的尊严，他们是按天主的肖像所造的。从这种尊严中产生了自然权利和义务。因着天主的肖像，作为人类位格的本质特征的自由得到了充分体现。人格是社会生活中积极的、负责任的主体。（109）与“人的尊严”这个根基密切相关的，是团结原则和辅助原则。首先，人类有义务与同胞一起为社会各层面的共同利益作出贡献。（110）因此，教会的学说反对一切形式的社会或政治个人主义。从第二点看，在个人和中间团体能够发挥作用的层面，国家和社会都不能以自己的身份代替他们的主动性和责任，也不得剥夺其自由所需的必需空间。（111）因此，教会的社会学说反对一切形式的集体主义。

评判的标准

74. 这些原则是社会状况、结构和体制的评判标准的基础。因此，教会毫不犹豫地谴责某些生存状况对人的尊严和自由的损害。这些标准也使人们有可能评判社会结构的价值，即在国家和国际层面上已有的或者正在构建出来的

结构及其实践，它们指导或规划了经济，社会和政治生活。它们本身是必要的，却往往成为呆板僵化的结构而无视人的意志，由此使社会发展陷于瘫痪或扭曲，造成不公正。然而，它们总是取决于人的责任——因为只有人能改变它，而非服从所谓历史决定论。当制度和法律符合自然法并指向公共利益时，将保障和促进人的自由。人们不能谴责法律的所有制约因素，也不能谴责一个名副其实的合法国家的稳定性。因此，人们可以谴责某些社会结构带有罪的印记，却不能这样去谴责一切结构本身就是有罪的。评判的标准还涉及经济、社会和政治制度。教会的社会学说不提出任何具体制度；但是，根据其它基本原则， 她可以立即看到现有制度在何种程度上符合或不符合人类尊严的要求。

人格对社会结构的优先权

75. 教会当然知晓社会所面临的问题的复杂性，也知晓很难为其找到恰当的解决办法。然而她认为，如果人要使经济和社会的转变真正为人服务，首先要诉诸的首先是个人的精神和道德能力，要诉诸内在转变的恒久需求。社会结构和技术组织的优先权压倒了人格及其尊严的要求，这是唯物主义人类学的表现，与社会公正秩序的建构背道而驰。(112)另一方面，自由和内心转变拥的优先权被人们所意识到，这种优先权决不能使改变不公正社会结构的必要性被取消。因此，那些遭受富人或政治强权者压迫的人应该通过道义上合法的手段采取行动，以争求真正能尊重他们权利的结构和制度。然而，原是为人民利益而建立的社会结构本身是无法护卫和保障这一利益的，这仍然是事实。在某些国家，腐败影响了领导人和国家的行政人员，破坏了一切诚实的社会生活，就是这种事实的证据。道德正直是社会健康的必要条件。因此，内心的转变和社会结构的改善必须同时进行。因为罪是不义状况的根源，在原始本意上，罪是一种自愿行为，它始于个人的自由。只有在派生和次要意义上，它才适用于社会结构，并且只有在这个意义上才谈得上“社会的罪”。(113) 而且在解放进程中，



国家的历史处境不能被忽视，人民的文化认同也不能被侵犯。因此，人不能被动地接受，更不能积极支持那些通过武力或操纵舆论来接管国家机构的团体，或不义地将违背人民文化的外来意识形态强加给集体的团体。(114) 在这方面，应注意知识分子的严肃的道德责任和政治责任。

行动的准则

76. 评判的基本原则和标准产生了行动的纲领。因为人类社会公共利益是为了服务于人们，所以行动的手段必须符合人的尊严，并促进对自由的教育。评判和行动的可靠标准是：如果从一开始就不尊重自由的权利，就不可能有真正的解放。把有系统地诉诸暴力作为解放的必要途径，这必须被谴责为一种毁灭性的幻觉，它也会为新形式的奴役开辟道路。人们必须谴责强者对弱者的暴力行为，警察的任意行事，以及作为政府制度的任何形式的暴力行为。在这些方面，人们必须了解和继续了解本世纪历史上已知的和正在被揭露的悲惨经历的教训。在那些民主国家中，许多男女的社会状况远远不符合宪法保障的个人和社会权利的要求，因此，这些国家公权力难辞其咎的消极态度也是人们不能接受的。

为正义奋斗

77. 当教会鼓励创建社团并积极活动时，例如工会为维护工人权利和合法利益，并为社会正义而斗争，她并不因此而接受某种认为阶级斗争中有社会生活的结构性动力的理论。她所认可的行动不是为了消灭敌人而对另一阶级进行的斗争。她没有从一个错误的起点，即所谓历史规律出发。她所鼓励的行动反而是为正义和社会团结而进行的崇高且合理的斗争。(115)基督徒总是愿意走对话和联合行动的道路。基督命令我们要爱我们的敌人。(116)因此，符合福音精神的解放与个体性或集体性地仇恨他人都是不相容的，在这里还包含着对敌人

的仇恨。

革命的神话

78. 严重不义的局面需要以勇气进行深远的改革，并战胜不义的特权。但是，那些诋毁改革道路，转而赞成革命神话的人，不仅助长了一种错觉，认为对邪恶状况的废除本身就足以创造一个更人道的社会，他们还鼓励建立极权政体。（117）除非是为了按照正义的要求建立新的社会政治秩序，否则反对不义的斗争就是没有意义的。正义必须在这一新秩序建立的每个阶段都得到彰显。手段亦带有道德性。（118）

万不得已的办法

79. 这些原则必须特别应用于诉诸武装斗争的极端情况，教会训导承认这是万不得已的手段，以结束严重损害个人基本权利和共同利益的明显而长期的暴政。(119) 然而，在对情况进行非常严格的分析之前，不能考虑这一手段的具体应用。事实上，由于暴力技术的不断发展以及诉诸暴力所隐含的危险日益加剧，今天被称为"消极抵抗"的做法更符合道德原则，其成功的可能性也不亚于武装斗争。人们永远不会赞同对普通民众的报复和酷刑，或在民众示威期间以造成死亡为目的的恐怖主义和蓄意挑衅等罪行，无论这些罪行是由当权者还是由叛乱分子所犯下的。同样不可忍受的是令人厌恶的诽谤行为，这能够从心理上或道德上摧毁一个人。

平信徒的角色

80. 教会的牧者不应直接干预社会生活的机制和组织。这项任务属于平信徒的职责的一部分，他们主动与公民同胞共同行动。(120) 他们履行这项任务时必须意识到教会的目的是传播基督的天国，以使所有的人都能得救，并且通



过他们，使世界可以切实地听命于基督。(121) 因此，救赎之工被看作是与改善和提高人类世俗生存条件的任务密不可分的。救恩的超性秩序和人类生活的世俗秩序之间的区别，必须在天主的独特计划中去理解，这个计划通过基督来重整万物。因此，在每一个领域中，平信徒同时是教会成员和国家公民，必须不断地用自己的基督徒良心来自我引导。(122) 社会行动可以涉及到许多具体的手段，但总是为了共同利益而行动，并与福音的信息和教会的教导相符。必须确保各种选择不致于损害合作意识，也不导致人的努力付诸东流或造成基督徒之间的混乱。从教会的社会学说中导出的观点应当能激励人们获取必要的技术和科学技能。教会的社会学说也将促进品格的道德建构和精神生命的深化。虽然它提供了原则和明智的建议，但在指导和管理人们的事务时，为达到政治审慎而进行的教育并未被这一学说所免除。

二、福音对深刻转变的要求

文化转型的要求

81. 基督徒致力于实现的“爱的文明”将包括整个福音的伦理和社会遗产，这种努力今天面临着前所未有的挑战。此任务要求重新思考爱的最大诫命与一切复杂的社会秩序之间的关系。这种深入思考的直接目的是制定和启动一项宏伟的方案，旨在使陷于经济、社会和政治压迫的不可容忍的境况中的千百万男女获得社会—经济解放。这一行动必须首先在教育方面作出巨大努力：促进劳动文明的教育和促进团结的教育，让文化向一切人开放。

劳动的福音

82. 纳匝肋人耶稣的生命是真正的“劳动的福音”，他为我们提供了根本的文化变革的活生生的实例和原则，这对于解决我们所处的时代所必须面临的严

重问题至关重要。他虽然是天主，却在所有方面都与我们相似，体力劳动占据了他在此世生活的绝大部分。（123）我们时代期盼的文化将以充分认识人的劳动尊严为标志，这种尊严因创造和救赎的奥迹而在自己的一切高尚性和丰富性中被呈现出来。（124）当承认劳动是人格的一种形态时，劳动就成为创造性意义的和事业的源泉。

真正的劳动文明

83.因此，解决与贫困相关的大多数严重问题的办法是促进真正的劳动文明。从某种意义上说，劳动是整个社会问题的关键。（125）因此在劳动方面，必须优先考虑解放行动在自由中的作用。由于人与劳动的关系是根本的、至关重要的，因此这种对关系进行调整的手法和模式，对解决每个人面临的一系列社会和政治问题都将产生积极的影响。公正的劳动关系才是有利于每个人整体发展的政治制度的必要前提。如果在公权力的大力支持下，劳资关系制度通过直接参与者即工人和雇主而成功了实现劳动文明，那么人类愿景以及制度和政治结构中就会发生深远而和平的革命。

国家和国际公共利益

84. 上述这种劳动文化将预设和实行一些基本价值。它将承认工人的人格是劳动的原则、主体和目的。它将肯定劳动优先于资本，以及物质商品是为所有人而生产的事实。它将因一种团结的精神而具有活力，不仅包括被保护的权利，还包括需要履行的义务。它将涉及到分享，目的在于促进国家和国际共同利益，而不仅仅是维护个人或团体利益。它将采取的方法包括对抗，也包括坦率有力的对话。



因此，执政当局将变得更有能力在尊重个人、家庭和次级群体的合法自由的情况下行事，从而为人创造必要的条件，使人能够实现其真正的、完整的福利，包括其精神目标。（126）

人类工作的价值

85. 承认劳动者的可敬尊严的文化将强调劳动的主体层面。（127）任何人类劳动的价值都不取决于所做的工种；它基于这样一个事实：是人在劳动。（128）我们有伦理标准，其含义不容忽视。所以每个人都有劳动的权利，这个权利必须通过有效解决失业问题而得到切实承认。无法容忍的是，失业使大部分人，尤其是年轻人处于边缘化状态。因此，创造就业机会是个人和私营企业以及国家面临的主要社会任务。作为一般规则，在这个问题上与其它事项一样，国家只具有次要的功能；但往往国家会被要求给予直接干预，比如不同国家之间的国际协定中就有这种情况。这些协议必须尊重移民及其家人的权利。（129）

促进分享

86. 工资不能仅仅被视为一种商品，它必须使工人及其家庭能够在物质、社会、文化和精神秩序生活中达到真正的人的水准。人的尊严才是评判一项劳动的标准，这个标准不能被倒过来。无论什么样的劳动，都必须让劳动者能够将其作为自己位格性的一种表现。由此可见的是参与的必要性，即人们除了分享劳动成果，更要在团体层面上达到共同规划、共建事业、共担责任的程度。（130）

劳动对资本的优先权

87. 劳动对资本的优先权，使雇主有义务在增加利润之前考虑工人的福利。他们在道德上有义务使资本不停留在非生产性状态，并在投资时首先考虑共同利益。这种利益需要事先努力来巩固工作岗位或创造真正有用的新产品。没有对共同利益的责任，私有财产的权利是不可思议的。它服从于“商品是为所有人而生产的”这一更高的原则。(131)

深层次的改革

88. 这种教导必须在为时太晚之前激发改革。真正让每个人都获得名副其实的属人的、私用的和家庭的生活物资，这是社会公正的基本要求。它要求在工业领域得到应用，也要求在农业劳动领域以特殊方式加以应用。（132）事实上，农村人口，尤其是第三世界国家的农业人口占据了穷人的绝大多数。（133）

三、促进团结

新的团结

89. 团结是人性的和超性的兄弟关系的直接要求。今天出现的严重的社会经济问题，除非建立新的团结战线，否则不能解决：穷人自身内部的团结、受呼召的富人与穷人的团结、劳动者内部的团结以及其他人与劳动者的团结。各级机构和社会组织以及国家，必须共同参加团结的运动。当教会呼吁这种团结的时候，她意识到自己是以一种非常特殊的方式在关注这件事。

商品是为所有人生产的

90. 商品是为所有人生产的，这个原则与人性和超性的兄弟关系原则都表达了富国对穷国的责任。这些责任包括团结一致援助发展中国家，通过正确



地修整南北商业关系而达到社会正义，为所有人而推进世界向更人性化的方向发展——这是一个人人都可以给予和接受的世界。在这里，一些人的进步不再被当作他人发展的阻碍，也不再是奴役他人的借口。（134）

支援发展

91. 国际团结是道德秩序所必需的。它不仅在极端紧急的情况下是必不可少的，而且对于帮助真正的发展也是必不可少的。这是一项共同的任务，需要不断作出协调一致的努力，找出具体的技术性解决办法，并在我们同代人中创造出新的思维方式。世界和平在很大的程度上取决于此。（135）

四、文化与教育的任务

教育和文化的权利

92. 物资产品的占有和使用中的不公正和不平等伴随着文化机会中的同样不公正和不平等而加剧。每个人都对文化享有权利；文化是真正的人类生存的具体方式，通过人智性的增长、道德品质、与他人建立联系的能力、创造有用和美丽事物的能力，人享有了文化。由此可见促进和传播教育的必要性，每个人都有接受教育的不可剥夺的权利。对此，首要条件是消除文盲。

对文化自由的尊重

93. 只有尊重文化自由，每个人的文化权利才有保障。文化往往被意识形态所贬低，教育变成了为政治或经济权力服务的工具。公权力的职权范围不包括文化决定权。他们的职能是促进和保护每个人的文化生活，包括少数群体的文化生活。

家庭教育的任务

94. 教育的任务从根本上讲属于家庭、也首先是家庭的。国家的职能是附属的：它的作用是对其进行保障、守护、促进和补充。当国家主张垄断教育时，它就超越了其权利、冒犯了正义。有权为孩子选择学校的是父母，有权根据自己的信仰而选择和保持教育核心内容的也是父母。国家也不能仅仅用容忍的态度对待所谓的私立学校，即便它们没有被不公正地对待。这些学校提供公共服务，因此有权获得经济援助。（138）

自由与分享

95. 使人们有机会接触文化的教育也是对负责任地行使自由的教育。这就是为什么只有在尊重自由且通过普遍参与来促进自由的社会和政治制度中，真正的发展才能被实现。这种参与可以采取不同的形式：为了保证体制和社会行动中适当的多元化，这样做是有必要的。它尤其通过国家权力之间的真正分立来保障人权的行使，也保障人们不被公权力可能的滥用所侵犯。任何人都不能因为种族、肤色、社会环境、语言或宗教原因而被排除在社会政治生活的之外。（139）人们被限制在文化、社会和政治生活的边缘，这在很多国家构成了我们这个时代最明显的不义之一。政权当局管理自由的行使时，不能以公共秩序和安全要求为借口，以系统地遏制这些自由。所谓的国家安全原则，或狭隘的经济观念，或社会生活的极权主义概念，都不能凌驾于自由及其权利的价值之上。(140)

本土化的挑战

96. 信仰激发了的评判标准，确定了价值观、思维模式和生活方式，它们对整个人类社会都是有效的。（141）为此，对我们这个时代的焦虑表现出敏感的教会，指出了一种文化路线。通过这种路线，劳动将在其充分的人性层



面上获得承认，并且所有人都能在这条路线中找到自我实现的机会。教会通过她的传教士，带着对每个人和国家的身份的尊重，将完整的救恩传遍世界。她是这样的一个团体，通过遍布全球的教会，多样性和统一性被整合了起来，从每一种文化中吸取她所发现的积极因素。但本土化不仅仅是一种表面上的适应，而是通过各种真正的文化价值与基督宗教的融合，并讲基督宗教植入不同人类文化中，对其进行亲和性的转变。（142）福音与文化的分离是一个悲剧，上述问题就是一个可悲的例证。因此，努力将文化融入福音是必要的。这些文化将通过与福音的相遇而获得新生。但是，这个相遇以福音的真正确立为前提。（143）在梵蒂冈第二次大公会议的启发下，教会希望把自己的全部力量投入到这个任务中，为唤起宏大的解放而奋斗。

结语

《谢主曲》的颂赞

97. “那信了的，是有福的。”（路 1：45）在依撒伯尔的问候语中，天主之母的心突然绽放出了《谢主曲》。它告诉我们，凭着信仰，也就是如同玛利亚一样的信仰内，天主子民以言语表达神秘的救赎计划及其对个人和社会生存的解放效应，并将这种效应转化入生活中。正是凭着信仰，一个人才能理解救赎史就是从邪恶的最根本形式中解放的历史，也是将人类引入天主子民的真正自由中的历史。玛利亚完全依赖她的圣子，也完全依靠自己的信仰推动而归向他；而且在他身边，她是自由、人类解放和世界解放的最完美形象。教会只有

把她作为母亲和榜样，才能完整地理解她使命的意义。完全令人信服的是，在穷人身上找到的信仰意识不仅带来对十字架救赎奥迹的敏锐感知，也带来了爱和对天主圣子之母的坚定不移的信任，使她在诸多圣所中受恭敬。

天主子民的信仰意识

98. 牧者和所有司铎、平信徒，或度献身生活的男女，经常在困难的环境中为福传和人的全面进步而工作。当他们想到天主子民的活的信心中所包含的奇妙的神圣财富时，将会充满希望。这些丰盛的信仰意识一定要有全面开花、结出丰硕果实的机会。如何能使穷人的信仰清楚地表达自身，并能通过关于救赎计划的深刻沉思而转化到生活中，就像童贞圣母的《谢主曲》中所展现的那样——这是一个等待着神学家来完成的崇高的教会任务。因此自由与解放的神学是我们生活的时代所需的，它忠实呼应了玛利亚在教会记忆中保存的《谢主曲》。但如果利用热心敬礼的力量，误导人们走向纯粹的世俗解放计划，这将是一种犯罪，大家将很快发现它不过是一种幻觉，也是一种新的奴役形式。那些以这种方式向世上的意识形态和所谓必要的暴力投降的人，不再忠实于希望，不再忠实于希望的魄力和勇气，而这希望原本是赞美和歌颂仁慈天主的圣母教导我们的。

真正解放的维度

99. 信仰意识抓住了由救赎之主所完成的解放的核心要素。他已经从最根本的恶、从罪和死亡的力量中解救了我们，使我们能够恢复自由，并为指明了正确的道路。这条路被最大的诫命所标记，那就是爱的诫命。解放的首要涵义是救赎，在这个意义上，解放成为一种伦理要求而延伸到它的任务中。教会的社会学说将在此被发现，它诠释了基督徒在社会层面上的实践。基督徒被呼召按真理行事，（144）从而为建立保禄六世教宗谈到的“爱的文明”而努力。



（145）本文件并未自称是完善的，但它指出了一些迫切需要深入改革的方向。首要任务是教育，它是其它一切任务的成功条件。此后，那指引着承诺的爱必须带来一些新的团结形式。所有善意的人都被呼召来完成基督徒良知所直面的这些任务。今天仍在做工的救赎奥迹的真理是为了引导被救赎的人们走向天国的成全。它赋予经济、社会和政治秩序之解放的必要努力以真正意义，并使人们免于陷入新形式的奴役之中。

摆在面前的任务

100. 诚然，这庞大而复杂的任务对我们自己才能的要求已经到了夸张的程度，很多人因此而变得沮丧、怀疑或轻率地感到绝望。从神学和人性上讲，希望都遭遇了巨大挑战。充满爱的童贞圣母诵唱着《谢主曲》，她在祈祷中拥抱教会和人类，她为希望建立起坚强的支柱。我们在她身上看到了无可阻挡的神圣之爱的胜利，我们也发现天主为自己所的举扬卑微者带来何等崇高的自由。在她向我们指明的道路上，因爱而运作的信仰必要无比坚定地前行。（146）

（1）信理部，《对“解放神学”若干方面问题的指南》(*Libertatis Nuntius*)，载于《宗座公报》（AAS）（1984），第 867-877 页。

（2）见《论教会在现代牧职宪章》（*Gaudium et Spes*）及梵蒂冈第二次大公会议《宗教自由宣言》(*Dignitatis Humanae*)、通谕《慈母与导师》（*Mater et Magistra*）、《和平于世》（*Pacem in Terris*）、《民族发展》（*Populorum Progressio*）、《人类救主》（*Redemptor Hominis* and *Laborem Exercens*）、宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)和《修和与忏悔》（*Reconciliatio et Paenitentia*）、宗座牧函《八十周年》（*Octogesima Adveniens*）。教宗若望保禄二世在他的《秘鲁拉丁美洲第三次全体大会开幕致辞》（*Opening Address to the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*）中谈到该主题，载于《宗座公报》（AAS）71（1979），第 187-205 页。他已经在无数的场合提及它。1971 和 1974 的年主教会议中也讨论了该主题。拉丁美洲主教会议使它成为他们反思的直接对象。它也引起了其它主教会议的关注，例如法国会议产生的《人的解放和耶稣基督的救恩》（*Libération des hommes et salut en Jésus-Christ*），1975。

（3）保禄六世，牧函《牧职宪章》（*Gaudium et Spes*），1-4，载于《宗座公报》（AAS）63（1971），第 401-404 页。

（4）见若 4：42；若一 4：14。

（5）见玛 28：18-20；谷 16：15。

（6）见《宗教自由宣言》(*Dignitatis Humanae*)，10。

（7）见保禄六世，宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)，78-80，载于《宗座公报》（AAS）68（1976），第 70-75 页；《宗教自由宣言》（*Dignitatis Humanae*），3；若望保禄二世，通谕《人类救主》（*Redemptor Hominis*），12：《宗座公报》（AAS）71（1979），第 278-281 页。

（8）见《对"解放神学"若方面干问题的指南》(*Libertatis Nuntius*),XI，10，《宗座公报》（AAS）76（1984），第 905-906 页。

（9）见若望保禄二世，通谕《人类救主》（*Redemptor Hominis*），17，载于（AAS）71（1979），第 296-297 页；1984 年 3 月 10 日对第五届法学家大会的讲话，载于《罗马观察家报》(*L'Osservatore Romano*)，1984 年 3 月 11 日，第 8 页。

（10）见《对"解放神学"若干方面问题的指南》(*Libertatis Nuntius*),XI，5，载于《宗座公报》（AAS）76（1984），第 904 页；若望保禄二世，《秘鲁开幕致辞》（*Opening Address at Puebla*），载于《宗座公报》（AAS）71（1979），第 189 页。

（11）见《牧职宪章》，36。

（12）同上。

（13）同上，41。

（14）见玛 11：35，路 10：21。

（15）见保禄六世，宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)，48，载于《宗座公报》（AAS）68（1976），第 37-38 页。

（16）见《对"解放神学"若干方面问题的指南》(*Libertatis Nuntius*), VII，9；VIII，1-9，载于《宗座公报》（AAS）（1984），第 892 和 894-895 页。

（17）见创 1：26。

（18）见若望保禄二世，通谕《人类救主》（*Redemptor Hominis*），21，载于《宗座公报》（AAS）71（1979），第 316 页。

（19）见罗 6：6，7：23。

（20）见创 2：18，23："人单独不好"……"这才真是我的亲骨肉"：圣经的这些字句直接提到男女之间的关系，我们可以从中看出一个更普遍的意义。见肋 19：18。

（21）见若望二十三世，通谕《和平于世》（*Pacem in Terris*），5-15，载于《宗座公报》（AAS）55 （1963），第 259-265 页；若望保禄二世，《值世界人权宣言三十周年之际致联合国秘书长库尔特·瓦尔德海姆博士的信》（*Letter to Dr Kurt Waldheim, Secretary General of the United Nations, on the occasion o f the Thirtieth Anniversary o f the Universal Declaration on Human Rights*）：AAS 71 (1979), p. 122；《教宗对联合国的讲话》（*The Pope's Speech to the United Nations*），9，载于《宗座公报》（AAS）71（1979），第 1149 页。

（22）见圣奥斯定《给马西顿纽斯的信》（*Ad Macedonium*），II，7-17 (PL 33, 669-673)，载于《拉丁教父著作集》（CSEL）44，437-447。

（23）见创 1：27-28。

（24）见若望保禄二世，通谕《人类救主》（*Redemptor Hominis*），15，载于《宗座公报》（AAS）71（1979），第 286 页。



（25）见《牧职宪章》13 § 1。

（26）见若望保禄二世，宗座劝谕《修和与忏悔》（*Reconciliatio et Paenitentia*），13，载于《宗座公报》（AAS）77（1985），第 208-211 页。

（27）见创 3：16-19；罗 5：12，7：14-24，保禄六世，《天主子民信经》（*Sollemnis Professio Fidei*），1968 年 6 月 30 日，16，载于《宗座公报》（AAS）60（1968），第 439 页。

（28）见罗 1：18-32。

（29）见耶 5：23；7：24；17：9；18：12。

（30）见圣奥斯定《天主之城》（*De Civitate Dei*），XIV，28[PL 41，435；《拉丁教父著作集》（CSEL），40/2，56-57；《基督宗教作家文集/拉丁编》（CCL），14/2，451-452]。

（31）见《对"解放神学"若方面干问题的指南》，(*Libertatis Nuntius*)，载于《宗座公报》（AAS）76 （1984），第 876 页。

（32）见依 41：14；耶 50：34。"赎亲（Goel）"：这个词语暗示了释放者和被释放者之间的至亲关系。见肋 25：25；47-49；卢德传 3：12；4：1。"Padah"（赎回）意为"为自己取回"。见出 13：13；申 9：26；15：15；咏 130：7-8。

（33）见创 12：1-3。

（34）见《对"解放神学"若干方面问题的指南》(*Libertatis Nuntius*),IV，3，载于《宗座公报》（AAS）76（1984），第 882 页。

（35）见申 6：5。

（36）见肋 19：18。

（37）见肋 1：16-17；16：18-20；耶 22：3-15；23：5；咏 33：5；72：1；99：4。

（38）见出 22：20-23；肋 24：10-22。

（39）见耶 31：31-34；出 36：25-27。

（40）依 11：1-5；咏 72：4、12-14；《对"解放神学"若干方面问题的指南》（*Libertatis Nuntius*），IV，6，载于《宗座公报》（AAS）76（1984），第 883 页。

（41）见出 23：9；申 24：17-22。

（42）见咏 25：31；35：55；《对"解放神学"若干方面问题的指南》（*Libertatis Nuntius*），IV，5，载于《宗座公报》（AAS）76（1984），第 883 页。

（43）见耶 11：20；20：12。

（44）见咏 73：26-28。

（45）见圣咏第 16、62、84 首

（46）见索 3：12-20；《对"解放神学"若干方面问题的指南》（*Libertatis Nuntius*），IV，5，载于《宗座公报》（AAS）76（1984），第 883 页。

（47）见路 1：46-55。

（48）保禄六世，宗座劝谕《圣母敬礼》（*Marialis Cultus*）37，载于《宗座公报》（AAS）66（1974），第 148-149 页。

（49）见宗 2：39；罗 10：12；15：7-12；弗 2：14-18。

（50）见玛 1：15。

（51）见依 61：9。

（52）见格后 8：9。

（53）见玛 25：31-46；宗 9：4-5。

（54）《对“解放神学”若干方面问题的指南》（*Libertatis Nuntius*），IV，9：载于《宗座公报》（AAS）76（1984），第 884 页。

（55）若望保禄二世，《秘鲁开幕致辞》（*Opening Address at Puebla*），I，5，载于《宗座公报》（AAS）71（1979），第 191 页。

（56）见罗 5：10；格后 5：18-20。

（57）见若 14：27。

（58）见玛 5：9；罗 12：18；希 12，14。

（59）见格前 15：26。

（60）见若 12：31；希 2：14-15。

（61）见弗 6：11-17。

（62）见罗 8：37-39。

（63）见罗 8：2。

（64）见弟前 1：8。

（65）见罗 13：8-10。

（66）见罗 13：1-7。

（67）见罗 8：2-4。

（68）见罗 13：1。

（69）见罗 13：8-10；迦 5：13-14。

（70）见玛 5：43-48；路 6：27-38。

（71）见路 10：25-37。

（72）比如，弟前 2：7-12；费 2：1-4；迦 2：12-20；格前 13：4-7；若二 12：3；若 14；若 11：1-5、35-36；谷 6：34；玛 9：36；18：21 及以后。.

（73）见若 15，12-13；若一 3：16。

（74）见雅 5：1-4。

（75）见若一 3：17。

（76）见格一 11：17-34；《对“解放神学”若干方面问题的指南》（*Libertatis Nuntius*），IV，11：载于《宗座公报》（AAS）76（1984），第 884 页。圣保禄自己组织了一个“耶路撒冷的贫苦圣徒”的募捐（罗 15：26）。

（77）见罗 8：11-21。

（78）见格后 1：22。

（79）见迦 4：26。

（80）见格前 13：12；格后 5：10。

（81）见若一 3：2。

（82）见《牧职宪章》39，§2。

（83）同上 39，§3。

（84）见玛 24：29-44、46；宗 10：42；格后 5：10。

（85）见《牧职宪章》42，§2、35。

（86）见若 17：3。

（87）见罗 6：4；格后 5：17；哥 3：9-11。

（88）见保禄六世，宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)，18、20，载于《宗座公报》（AAS）68（1976），第 17、19 页。

（89）见玛 5：3。

（90）见《牧职宪章》37。



（91）见教会宪章《万民之光》（*Lumen Gentium*），17；《教会传教工作法令》（*Ad Gentes*），1；保禄六世，宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)，14，载于《宗座公报》（AAS）68（1976），第 13、37 页。

（92）《牧职宪章》40，§3。

（93）见若望保禄二世，宗座劝谕《修和与忏悔》（*Reconciliatio et Paenitentia*），14，载于《宗座公报》（AAS）77（1985），第 211-212 页。

（94）见《对"解放神学"若干方面问题的指南》（*Libertatis Nuntius*），XI，10：载于《宗座公报》（AAS）76（1984），第 901 页。

（95）见格后 8：9。

（96）见路 2：7；9：58。

（97）见玛 6：19-20；24-34；19：21。

（98）见路 5：11、28；玛 19：27。

（99）见依 11：4；61：1；路 4：18。

（100）见路 19：1-10；玛 2：13-17。

（101）见玛 8：6；14：13-21；若 13：29。

（102）见玛 8：17。

（103）见保禄六世，通谕《民族发展》（*Populorum Progressio*），12、46，载于《宗座公报》（AAS）59（1967），第 262-263 页、第 280 页；《普埃布拉第三次拉丁美洲主教全体大会文献》（*Document of the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*），476。

（104）见宗 2：44-45。

（105）见第二次特别大会（Second Extraordinary Synod）的《最后报告》（*Relatio Finalis*），II，C，6，载于《罗马观察家报》（*L'Osservatore Romano*），1985 年 11 月 10 日，第 7 页；保禄六世，宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)，58，载于《宗座公报》（AAS）68（1976），第 46、49 页。

（106）见玛 22：37-40；罗 13：8-10。

（107）见保禄六世，宗座牧函《八十周年》（*Octogesima Adveniens*），4，载于《宗座公报》（AAS）63（1971），第 403-404 页；若望保禄二世，《秘鲁开幕致辞》（*Opening Address at Puebla*），III，7，载于《宗座公报》（AAS）71（1979），第 203 页。

（108）见若望二十三世，通谕《和平于世》（*Pacem in Terris*），235，载于《宗座公报》（AAS）55 （1963），第 461 页。

（109）见《牧职宪章》（*Gaudium et Spes*），25。

（110）见若望二十三世，通谕《和平于世》（*Pacem in Terris*），132-133，载于《宗座公报》（AAS）55（1963），第 437 页。

（111）见教宗庇护十一世，通谕《第四十年》（*Quadragesimo Anno*），79-80，载于《宗座公报》（AAS）23（1931），第 203 页；若望二十三世，通谕《和平于世》（*Pacem in Terris*），138，载于《宗座公报》（AAS）55 （1963），第 437 页；通谕《和平于世》（*Pacem in Terris*），74，载于《宗座公报》（AAS）55 （1963），第 294-295 页。

（112）保禄六世，宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)，18，载于《宗座公报》（AAS）68（1976），第 17-18 页；宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)，9，载于《宗座公报》（AAS）76（1976），第 901 页。

（113）见若望保禄二世，宗座劝谕《修和与忏悔》（*Reconciliatio et Paenitentia*），16，载于《宗座公报》（AAS）77（1985），第 213-217 页。

（114）见保禄六世，宗座牧函《八十周年》（*Octogesima Adveniens*），26，载于《宗座公报》（AAS）63（1971），第 419-420 页。

（115）见若望保禄二世，通谕《人的工作》（*Laborem Exercens*），20，载于《宗座公报》（AAS）73（1981），第 629-632 页；《对“解放神学”若干方面问题的指南》（*Libertatis Nuntius*），VII，8；VIII，5-9；XI，11-14，载于《宗座公报》（AAS）76（1984），第 891-892、894-895、901-902 页。

（116）见玛 5：44；路 6：27-28、35。

（117）见《对“解放神学”若干方面问题的指南》（*Libertatis Nuntius*），第 905-906 页。

（118）见《普埃布拉第三次拉丁美洲主教全体大会文献》（*Document of the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*），533-534。见若望保禄二世，《在德罗赫达的讲道辞》（*Homily at Drogheda*），1979 年 9 月 30 日，载于《宗座公报》（AAS）71（1979），第 1076-1085 页。

（119）见保禄六世，通谕《民族发展》（*Populorum Progressio*），12、46，载于《宗座公报》（AAS）31（1967），第 272-273 页；见庇护十一世，通谕《我们众所周知》（*Nos es muy conocida*），载于《宗座公报》（AAS）29（1937），第 208-209 页。

（120）见《牧职宪章》（*Gaudium et Spes*）76，§ 3；《教友传教法令》（*Apostolicam Actuositatem*），7。

（121）同上，20。

（122）同上，5。

（123）见若望保禄二世，通谕《人的工作》（*Laborem Exercens*），6，载于《宗座公报》（AAS）73（1981），第 589-592 页。

（124）同上，第五章，第 637-647 页。

（125）同上，3，第 583-584 页；《在洛雷托的演讲》（*Address at Loreto*），1985 年 5 月 10 日，载于《宗座公报》（AAS）77（1985），第 967-969 页。

（126）见保禄六世，宗座牧函《八十周年》（*Octogesima Adveniens*），46，载于《宗座公报》（AAS）63（1971），第 633-635 页。

（127）见若望保禄二世，通谕《人的工作》（*Laborem Exercens*），6，载于《宗座公报》（AAS）73（1981），第 589-592 页。

（128）同上。

（129）见若望保禄二世，宗座劝谕《家庭团体》（*Familiaris Consortio*），46，载于《宗座公报》（AAS）74（1982），第 137-139 页；通谕《人的工作》（*Laborem Exercens*），23，载于《宗座公报》（AAS）73（1981），第 635-637 页；见宗座，《家庭权利宪章》（*Charter of Rights of the Family*）第 12 条，载于《罗马观察家报》，1983 年 11 月 25 日。

（130）见《牧职宪章》，68；若望保禄二世，通谕《人的工作》（*Laborem Exercens*），15，载于《宗座公报》（AAS）73（1981），第 616-618 页；1983 年 6 月 3 日的演讲，《载于罗马观察家报》（*L'Osservatore Romano*），1980 年 6 月 5 日，第 1-2 页。



（131）见《牧职宪章》，69；若望保禄二世，通谕《人的工作》（*Laborem Exercens*），12、14，载于《宗座公报》（AAS）73（1981），第 605-608 页、第 612-616 页。

（132）见教宗庇护十一世，通谕《第四十年》（*Quadragesimo Anno*），72，载于《宗座公报》（AAS）23（1931），第 200 页；若望保禄二世，通谕《人的工作》（*Laborem Exercens*），19，载于《宗座公报》（AAS）73（1981），第 625-629 页。

（133）见《普埃布拉第三次拉丁美洲主教全体大会文献》（*Document of the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*），31、35、1245。

（134）见若望二十三世，通谕《和平于世》（*Pacem in Terris*），16，载于《宗座公报》（AAS）55 （1963），第 443 页；保禄六世，宗座牧函《八十周年》（*Octogesima Adveniens*），51，载于《宗座公报》（AAS）59（1971），第 282 页；若望保禄二世，1986 年 1 月 11 日 《对外交使节团的讲话》（*Discourse to the Diplomatic Corps*），载于《罗马观察家报》（*L'Osservatore Romano*），1986 年 1 月 12 日，第 4-5 页。

（135）见保禄六世，通谕《民族发展》（*Populorum Progressio*），55，载于《宗座公报》（AAS）59（1967），第 284 页。

（136）见《牧职宪章》，60；若望保禄二世，1980 年 6 月 2 日《对联合国教科文组织的讲话》，8，载于《宗座公报》（AAS）72（1980），第 739-740 页。

（137）见《牧职宪章》，59。

（138）见《天主教教育宣言》（*Gravissimum Educationis*）3 、6；庇护十一世，通谕《神圣导师》（*Divini Illius Magistri*），28、38、66，载于《宗座公报》（AAS）22（1930），第 59、63、68 页；见圣座，《家庭权利宪章》（*Charter of Rights of the Family*）第 5 条，载于《罗马观察家报》，1983 年 11 月 25 日。

（139）见《牧职宪章》29；若望二十三世，通谕《和平于世》（*Pacem in Terris*），73-74、79，载于《宗座公报》（AAS） 55（1963），第 294-296 页。

（140）见《宗教自由宣言》（*Dignitatis Humanae*）7；《牧职宪章》（*Gaudium et Spes*）75；《普埃布拉第三次拉丁美洲主教全体大会文献》（*Document of the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*），311-314；317-318；548。

（141）见保禄六世，宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)，19，载于《宗座公报》（AAS）68（1976），第 18 页。

（142）见第二次特别大会（Second Extraordinary Synod）的《最后报告》（*Relatio Finalis*），II，D，4，载于《罗马观察家报》（*L'Osservatore Romano*），1985 年 11 月 10 日，第 7 页。

（143）见保禄六世，宗座劝谕《在新世界中传福音》(*Evangelii Nuntiandi*)，20，载于《宗座公报》（AAS）68（1976），第 18-19 页。

（144）见若三 3：21。

（145）见保禄六世，1975 年 12 月 31 日的《日常接见》（*General Audience*），载于《罗马观察家报》（*L'Osservatore Romano*），1976 年 1 月 1 日，第 1 页。若望保禄二世再次提及这个观点，见 1982 年 8 月 29 日《对"人民友谊大会"的讲话》（*Discourse to the "Meeting for Friendship Between People"*），载于《罗马观察家报》（*L'Osservatore Romano*），1982 年 8 月 30-31 日。拉丁美洲的主教简介提及该观点，见《给拉丁美洲人民的消息》（*Message to the Peoples of Latin-America*），8，另见《秘鲁文献》（*Puebla Document*）1188、1192。

（146）见迦 5：6。

附注：本文按教廷官网的英语版文件译出，另据拉丁语和德语版对可能有歧义的部分内容予以调整。同时也感谢四川外国语大学翻译理论硕士张鑫先生和浙江越秀外国语学院的张航老师分别从法语和西班牙语对本文的个别疑难字句进行的复核。（注：官网文档可能有个别拼写错误。）

英语版：

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html

拉丁语版：

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_lt.html

德语版：

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_ge.html

法语版：

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_fr.html

西班牙语版：

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html



一般论文

Articles

God's Salvation in the Form of the Covenant

JIANG Tian（Trinity Evangelical Divinity School, USA）

Abstract: God's big plan for the world is revealed in the first book of the Bible, Genesis, and the heart of God's mission is to bring salvation to humans in order to glorify his name in heaven and earth. The history recorded in Genesis is the history of God's salvation, and God chose to fulfill the salvation in the form of a covenant. Our God is God of the covenant. God made the covenants with Adam, Noah, and Abraham in Genesis, as well as with Moses and David. All these covenants imply the typology of Christ. God's promise and mission to the world in the beginning is finally accomplished in the covenant of Christ and will be completely fulfilled in his second coming.

Keywords: Salvation, Covenant, the Covenant with Abraham, Sacrifice, New Testament, History of Salvaion

I. GOD'S MISSION FOR THE WORLD IN GENESIS

After God created Adam and Eve, he gave them a mission that applied to all humanity. "Be fruitful and increase in number; fill the earth, and subdue it" (Gen 1:28 NIV). This is the mission of God for the whole world-fill the earth with God's image-bearers so that the universe will be filled with God's glory. God chose to make a covenant with Adam to achieve this mission. The covenant with Adam is



the covenant of works.[1] There are conditionalities and consequences in all the covenant of works, which manifests in the mutual relationship between God and men. If Adam obeys God and does not eat of the tree of the knowledge of good and evil, they will enjoy the tree of life and have eternal life (Gen 3:22) so that God's mission in the world will eventually be fulfilled. If Adam does not obey God, then they will die and be separated from God. Unfortunately, Adam did not make the right choice, and God needed another covenant to bring salvation to complete his mission.

The promise in Genesis 3:15 is significant to the work of Christ, which implies that Jesus Christ will fulfill the covenant of works. This is "the first promise of Christ's incarnation in the impetration of redemption."[2] If Adam kept the covenant in the first place, humans would receive the blessing from the covenant, which is the eternal life. However, because of breaking the covenant, humanity received the punishment from the covenant. The seed of women is a typology of Christ, who will overcome all the curses in the covenant of works, including the broken

[1] This is still a debated classification. This term originated from Dudley Fenner and later in reformed theology. See Robert Letham, *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context*, The Westminster Assembly and the Reformed Faith (Phillipsburg, N.J: P & R Pub, 2009), 227–34. It's interesting that in this book, it is believed that the covenant of works is supported by Hosea 6:7, "As at/like Adam(כְּאָדָם), they have broken the covenant." The problem is the preposition(כְּ or בְּ? like Adam or at Adam?) here can make mistakes in the process of transcription because of the similarity of these two prepositions. It can refer to the people Adam(like Adam) or the city Adam(at Adam). See T. Desmond Alexander and David W. Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2003), 141–142. Therefore, the covenant in Hosea 6:7 does not necessarily have connection with Adam the man. However, we can still find lots of implications that God made a covenant with Adam in Genesis 2:16-17, 3:19, 22.

[2] This approach originated from Church Fathers (such as Augustine and Irenaeus) to reformers(such as John Calvin and Heinrich Bullinger), later developed by John Owen, see the discussion by Ryan M McGraw, "'The Foundation of the Old Testament': John Owen on Genesis 3:15 as a Window into Reformed Orthodox Old Testament Exegesis," *Journal of Reformed Theology* 10.1 (2016): 12.

relationship with humanity and God.[1]

The covenant of works applies to all humanity because Adam is the head of humanity. Therefore, when Adam broke the covenant, all human beings violated it, and sin entered into the world by Adam (Rom 5:12-16). The last Adam, however, a life-giving spirit, has achieved the mission from heaven (1 Cor 15:45-48). Jesus fulfilled all the requirements of the covenant of works by his perfect deeds, so that Christ's righteousness can justify everyone in his covenant.[2] The goal of God's covenant is summarized in verses that declare, "I will be your God, and you will be my people" (Exo 19:5; Lev 26:12; Deut 29:13; 2 Sam 7:24; 1 Chr 17:22; Jer 30:22, 31:1, 33, 32:38; Eze 11:20, 36:28, 37:27; Hos 1:10; Zech 8:8, 13:9; 2 Cor 6:16; Heb 8:10; Rev 21:3). We can see the big picture of God's mission throughout the entire history of humankind. God created humanity in his image to glorify him all over the world. In the final chapter of history, all the people in Christ become God's people in the new heaven and the new earth, which will accomplish the mission of glorifying his name.

II. GOD'S SALVATION IN THE FORM OF COVENANT

The Nature of Covenant

What is a covenant? Why does God choose to bring his salvation in the form of the covenant? Why not make it a more relaxed way by saying a word, just like in

---

[1] See the interesting discussion about broken relationship between people, especially in the covenant of marriage. John E. Hartley, *Genesis (Understanding the Bible Commentary Series)* , Kindle edition.(Baker Books, 2012), location 1678.

[2] We will discuss the covenant of grace later, but here we can see the relationship of the covenant of works with Adam and Jesus. Jesus Christ has succeeded where Adam failed, which made the covenant of grace a reality. See R. C. Sproul, *Getting the Gospel Right*, Reprint edition. (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2017), 159.



the creation? It is the nature of the covenants to reveal the attributes of God. The redemption also includes the element of the legislation, which is also appropriate for the form of a covenant.

First, the form of the covenant appears in Moses' time, such as treaties, oracles, and alliances, especially between Suzerain and Vassal.[1] Kline believes the whole of Deuteronomy is written as a suzerain treaty.[2] The most similar covenant is discovered in the Persian period.[3] Therefore, the readers of Pentateuch should be familiar with the concept of covenant. I agree with Provan that exegetes should not interpret the Bible from the perspective of the modern world.[4] However, we must understand the backgrounds in the time of Moses. The Israelites should have a better understanding of salvation in the form of the covenant, which also shows how God makes concessions to humanity. Therefore, God humbles himself by making covenants with humanity, which are later revealed in the incarnation of Christ (Phi 2:7).

Second, the covenant indicates a special relationship.[5] God uses covenants to

---

[1] There are lots of parallels in ancient Hittite(Brown Age) contracts with the covenant in the Bible. See more similarity comparisons by Gary M. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, 2nd ed., Writings from the Ancient World ; v. 7 (Atlanta, Ga: Scholars Press, 1999).

[2] Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

[3] Bill Goodman, "Covenant in the Persian Period: From Genesis to Chronicles," *Journal for the Study of the Old Testament* 42.5 (2018): 171–72. The comparison with Oracles and Covenants, especially in the biblical text, such as Jeremiah and Zephaniah's oracle, see Michael DeRoche, "Contra Creation, Covenant and Conquest," *Vetus Testamentum* 30.3 (1980): 280–90; Arvid S Kapelrud, "The Interpretation of Jeremiah 34: 18ff," *Journal for the Study of the Old Testament* 7.22 (1982): 138–41.

[4] See the comments of Provan's work by Rachel Krohn, "Discovering Genesis: Content, Interpretation, Reception," *Toronto Journal of Theology* 32.2 (2016): 391–92.

[5] Most mundane covenants of the ANE indicate a special relationship, so is in the Bible. Some special relationship may not be revealed through a covenant, such as the narrative of Joseph, however, some argue

build a relationship with humanity, and sometimes with all living things (Gen 9:12). Similarly as in marriage, it is a covenant that identities the intimate relationship between a man and a woman. Paul also uses marriage as a parallel that refers to Christ and the Church (Eph 5:32). The ultimate goal of marriage as a covenant is to reveal the special relationship between God and his people.

Third, the covenant includes terms, signs, witnesses, blessings, and curses. The covenant of Adam has apparent blessings and curses in terms of life and death, and the sign of this covenant is the tree of life.[1] The covenant with Noah is expressed more clearly than the covenant of Adam, especially the sign of the covenant, the bow.[2] The word "covenant" （בְּרִית） first appears here directly from God (Gen 6:18). I will return to Abraham below. The Mosaic covenant has some parallels with the covenant of Noah.[3] The Ten Commandments become the legal governance document in the covenant of Moses. As for David's covenant, God promises to establish his line forever (Psa 89: 3,4). The political power of David on earth(the earthly king) is a pre-messianic prophecy for Christ the King.[4] All

that the Joseph traditions are "embedded within the wider patriarchal and exodus narrative." Thus, we can still treat the story of Joseph in a covenant background. See the discussion by Alastair G Hunter, "Joseph, Wise and Otherwise: The Intersection of Wisdom and Covenant in Genesis 37-50," *Journal for the Study of the Old Testament* 31.5 (2007): 167.

[1] This is debated as I mentioned before, see John Goldingay, *Israel's Gospel*, Old Testament Theology ; v. 1 (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2003).

[2] Rainbow is the sign of the covenant that God will not destroy earth again with water. See Laurence A Turner, "The Rainbow as the Sign of the Covenant in Genesis Ix 11-13," *Vetus Testamentum* 43.1 (1993): 119–24. However, some argue that the rainbow should regard as God's War Bow, See E J van Wolde, "One Bow or Another?: A Study of the Bow in Genesis 9:8-17," *Vetus Testamentum* 63.1 (2013): 124–49.

[3] See the specific comparison by Rolf Rendtorff, "'Covenant' as a Structuring Concept in Genesis and Exodus," *Journal of Biblical Literature* 108.3 (1989): 393.

[4] See the discussion of the relationship between David's covenant and the work of the Messiah by Heinz Kruse, "David's Covenant," *Vetus Testamentum* 35.2 (1985): 164.



these covenants point to God's salvation, which means the elements of these covenants have connections with the work of Christ.

The Relationship with Sacrifice and Covenant

Paul, reflecting on Jesus's ministry, indicates that Jesus condemned sin in flesh (Rom 8:3), which means humans can only be saved when they still have flesh. Therefore, God only makes a covenant with living things. This is the reason why the incarnation is a necessity to make the new covenant. "A covenant molds and maintains the identity of those who live within it—both the original mediators of the covenant and their descendants."[1] Christ has to become flesh so that he can sacrifice himself on the cross. In this way, Christ identifies himself as the mediators between humanity and God. All the covenants in the Bible accompany the act of sacrifice.[2]

Noah built an altar to offer up a sacrifice unto God just after God made a covenant with him (Gen 8:20). Peter connected Noah's covenant with the new covenant of Jesus by the sign of the covenant, baptism (1 Pet 3: 20,21). God also asked Abraham to offer sacrifices in order to make the covenant in Genesis 15:7-21.

Furthermore, God even ordered Abraham to sacrifice his only son Isaac, and then God reaffirms the covenant with Abraham immediately (Gen 21:16-18). In

[1] Aaron T Hollander, "Covenant of All Flesh: Earth Community as Grounds for Biblical and Biological Identity," *Currents in Theology and Mission* 39.2 (2012): 124.

[2] Generally, in the ANE (as in Middle Eastern cultures today) sharing table with someone indicates being welcomed in the covenant as "family". The image of sharing table can also be discovered in the sacrificial system, which the hosting makes the connection between God and his people. The people become the family of God. Eucharist is the sacrificial meal, which means Christ brings us into the new covenant by offering himself as a sacrifice.

the covenant of Moses, the whole sacrifice system becomes perfect. After Moses, only the priest can offer a sacrifice to God, and this is tricky for the covenant of David.

David is the only king that is eligible to come to sacrifice to God (2 Sam 6:13,14). However, according to Mosaic law, one cannot be a king and a priest at the same time, clearly one cannot be in two tribes at the same time. Why does David then play the role of king and priest at the same time? The key is a critical prophecy in Zechariah 6:13, "It is he who will build the temple of the Lord, and he will be clothed with majesty and will sit and rule on his throne. And he will be a priest on his throne. And there will be harmony between the two." There will be harmony between the king and the priest. Besides, David is also a prophet who prophesied a lot in the Bible. Therefore, David's covenant is crucial not only because of God's salvation plan, but also the first typology of Christ in terms of these three offices, the king, the prophet, and the priest.[1]

III. Reading Covenant as Typology of Christ

The Covenant with Abraham

We have mentioned that all covenants point to Christ, and the covenant of Abraham is a great illustration. The Abrahamic covenant is also the covenant of circumcision, which will be the sign of the covenant between YHWH and Abraham (Genesis 17:11). It is also essential to recognize that God's oath in chapter 22

[1] Moses and Samuel also serve all three roles to some extent, however, they do not hold the official office of the king. Saul is the first king of Israel. See the discussion of threefold offices by Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Pbk. ed. of 1536 ed., Bibliotheca Calviniana (Grand Rapids, Michigan: HHMeeter Center for Calvin Studies, 1995).



belongs to Abraham's covenant in chapter 15 and chapter 17.[1] Therefore, understanding the sacrifice in chapter 15 and chapter 22 will help us to interpret the nature of the Abrahamic covenant.

First, the promise of the Abrahamic covenant is confined to his relationship with God.[2] The covenant of Adam and Noah are made with all living things, but the covenant of Abraham is only associated with his descendants. However, the covenant is still everlasting (Gen 17:7), just like the Noahic covenant, even though Abraham does not immediately inherit the promised land.[3] The confined covenant indicates the line of Messiah, who will be the descendant of Abraham. "The Lord offered to identify himself with Abra[ha] m's progeny as well as to become the source of Abra[ha] m's identity."[4] The circumcision, as the sign of the Abrahamic covenant, also identifies who is and who is not in the covenant. "This covenant [the covenant of circumcision] supplies the basis for the distinction between Jew and Greek in the antithetical pair in Gal 3:28a."[5] Paul also emphasizes the meaning of circumcision, not in the flesh, but the heart (Rom 2:29).

---

[1] See the exhaustive interpretation by T Desmond Alexander, "Genesis 22 and the Covenant of Circumcision," *Journal for the Study of the Old Testament* 8.25 (1983): 18. Alexander also argues that a sacrifice is an obligation to fulfill the covenant. As I mentioned above, every covenant in the Bible follows a sacrifice. Therefore, what should be focused on both the content and the action in Abrahamic covenant.

[2] At this point, the covenant is confined to Abraham and his descendants. But note how Paul define the descendant of Abraham later in Romans 4 and Galatians 3. The revelation of God is in a progress, just as the salvation was given to Israelites at the first place does not mean the salvation will not come to the Gentiles.

[3] Moshé Anbar, "Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives," *Journal of Biblical Literature* 101.1 (1982): 48.

[4] Martha L Rogers, "The Call of Abram: A Systems Theory Analysis," *Journal of Psychology & Theology* 9.2 (1981): 121.

[5] Jesus Christ completely "erases all distinctions and inequalities" in Gal 3:28. See Troy W Martin, "The Covenant of Circumcision (Genesis 17:9-14) and the Situational Antithesis in Galatians 3:28," *Journal of Biblical Literature* 122.1 (2003): 117.

"The physical 'cutting' was an indication of submission and commitment to the God of Abraham."[1]

Second, the sacrifice indicates the nature of the Abrahamic covenant. Why does God ask for a sacrifice for the covenant? Does Abraham become a qualified party of the covenant because he offers a sacrifice to God? It should be known that "[all] the sequence of events is done for God's benefit."[2] Throughout the narrative of Abraham, Moses also highlights that Abraham fails to express his faith (Gen 12:10,17:17), even "put the promised seed in jeopardy."[3] God takes the initiative to make the covenant and the sacrifice in chapter 15 and chapter 22, so that we may understand that "salvation comes from the Lord" (Jon 2:9). "The animal cutting in Gen 15:9-10, 17 is designated a covenant ratification sacrifice."[4] The sacrifice also refers to salvation because "the law requires that nearly everything be cleansed with blood, and without the shedding of blood, there is no forgiveness" (Heb 9:22). Therefore, the sacrifice is a necessity of salvation, and salvation will be delivered in the form of the covenant.

Third, the Abrahamic covenant is also a typology of the covenant of Christ. The center of Genesis 22 is about the sacrifice, and the sacrifice of Isaac is a typology of Christ. Abraham is the first one in the Bible who has the concept of resurrection.

---

[1] Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch*, Kindle edition. (Moody Publishers, 2007), location 2464.

[2] John H. Walton, *Genesis from Biblical Text--to Contemporary Life*, The NIV Application Commentary. From Biblical Text-- to Contemporary Life, Kindle edition (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2001), location 10775.

[3] The faith and doubt of Abraham should not explain as contradictory of his character, but to show that God does not make a covenant based on human's merit. See T. Desmond Alexander and David W. Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2003), 12.

[4] Gerhard F Hasel, "The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15," *Journal for the Study of the Old Testament* 6.19 (1981): 70.



God has promised Abraham that his seed will be like the stars in heaven, but now God orders him to kill his only son, which will break God's promise. Abraham believes God cannot deny himself so that God must bring Isaac back to life after the sacrifice. Thus, Abraham said to his servants at the beginning that they(he and Isaac, plural, וְנָשׁוּבָה) will come back[1] (Gen 22:5).

God addresses multiple times about Abraham's "only son"(cf. 22:2,12), while Isaac is not the only biological son of Abraham. Besides, at the end of this story, Isaac has not died in the sacrifice, but a lamb takes his place. Abraham believes from the beginning that "God himself will provide the lamb for the burnt offering" (cf. 22:8).

Abraham's faith is faith in Christ,[2] and he recognizes the work of Christ by experiencing the sacrifice of Isaac. The concept of resurrection, only son, redemptive offerings, and the substitution of the lamb, are all elements in one story indicative of the work of Christ. It is God's only son who offered up himself as a substitutional redemptive sacrifice to give us the hope of resurrection. "For by one sacrifice, he has made perfect forever those who are being made holy" (Heb 10:14). Jesus also confirms Abraham's understanding of the Messiah's work by saying, "Abraham rejoiced at the thought of seeing my day; he saw it and was glad" (Joh 8:56).

The New Covenant

---

[1] Abraham believes "the God who gives life to the dead and calls into being things that were not" (Rom 4:17). "Gives life to the dead" can refer to the sacrifice of Isaac because he believes God will bring Isaac back to life. "Calls into being things that were not" maybe point to the barren Sarah who can be pregnant under the promise of God.

[2] See Jesus's own reaffirmation in John 8:56.

The new covenant of Christ includes all the elements of the old covenant. The parties of the covenant consist of Christ and the people in Christ. Jesus offers himself as a sacrifice to fulfill the obligation of the covenant by his blood, which means this new covenant is for salvation. The sign of the new covenant is the sacrament. The baptism implies the circumcision of the heart, and the holy communion points to the fulfillment of the covenant—the great supper of God (Rev 19:17). Because of the perfect works of Christ, the blessings of the new covenant (eternal life) are given to us by God's grace. Jesus also takes the curse of the covenant that humans were supposed to take, which is the death and separation from God. (Matt 27:46) The obligation of the covenant requires faith and submission to Christ so that we can receive the new covenant. Those who break God's covenant will be cut off from his people, and those who keep the new covenant will have eternal life[1] (Jud 1:21).

The Fulfillment of the Covenant

God's covenant will be fulfilled when Jesus returns, which brings the new heaven and the new earth. The covenant of God is not only for humanity, but also for all life on earth.[2] The Adamic and Noahic covenants include every living thing,

[1] See the parallel in Abrahamic covenant, "Any uncircumcised male, who has not been circumcised in the flesh, will be cut off from his people; he has broken my covenant" (Gen 17:14). Do we lose our salvation? If the obligation of the new covenant is faith in Christ, then Jesus, the pioneer and perfecter of our faith, assures us the eternal life. In this way, the Father and the Son both will keep us in the new covenant to the end. "I give them eternal life, and they shall never perish; no one will snatch them out of my hand. My Father, who has given them to me, is greater than all; no one can snatch them out of my Father's hand" (Joh 10:28-29).

[2] Christopher J. H. Wright, *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*, Biblical Theology for Life (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2010), 58. It seems that God's covenant aims not only all living things, but also the whole universe (Rev 21:1; Rom 8:2). God will make all things new. However, there is still a debate on a renewal world with dissolved world (2 Pet 3:12). Maybe the method of God's renewal is



and this reveals the scope of God's mission in terms of his glory. The covenants of Abraham, Moses, and David confine to a specific group of people, which indicates the depth of God's mission in terms of salvation. The new covenant of Christ, which "is established on better promises （Heb 8:6）," fulfills the Old Covenant by his sacrifice once and for all in his first coming. The fulfillment of the New Covenant will ultimately be achieved in the second coming of Jesus. The fulfillment of God's mission for the world is manifested in the worship from "every nation, tribe, people and language" in the new heaven and new earth (Rev 7:9-12). The universe will also benefit from the fulfillment of the covenant, "for the creation waits in eager expectation for the children of God to be revealed" (Rom 8:19-21). "The redemption of the cosmos will come with the redemption of humanity, and that by means of the Christ."[1]

IV. CONCLUSION

The covenants of God are an organic process, which means these covenants in the Bible are encompassing. It seems that these covenants are different from each other, but the nature of these covenants is the same. The metaphor of mustard seed provides a better understanding of the covenant's nature (Luke 13:19). The mustard seed grew and became a tree, which indicates the tremendous changes in the kingdom of God. The seed and the tree do look different from each other, but the nature of the seed and the tree are the same. The covenant of God is like a

through fire. However, the new heaven and new earth is the fulfillment of God's ultimate mission.

[1] Sandra L. Richter, *The Epic of Eden: A Christian Entry into the Old Testament* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2008), 114.

seed, growing up organically from the beginning, and will have its fulfillment entirely at the end of human history. God's covenant with Adam, Noah, Abraham, Moses, and David shows the progression of salvation history. Jesus fulfills all the covenants by establishing his new covenant with God's people, and all the world will be renewed by the covenant of Christ when he returns.

BIBLIOGRAPHY

Alexander, T Desmond. "Genesis 22 and the Covenant of Circumcision." Journal for the Study of the Old Testament 8.25 (1983): 17–22.

Alexander, T. Desmond, and David W. Baker. Dictionary of the Old Testament: Pentateuch. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2003.

Anbar, Moshé. "Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives." Journal of Biblical Literature 101.1 (1982): 39–55.

Beckman, Gary M. Hittite Diplomatic Texts. 2nd ed. Writings from the Ancient World ; v. 7. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1999.

Calvin, Jean. Institutes of the Christian Religion. Pbk. ed. of 1536 ed. Bibliotheca Calviniana. Grand Rapids, Michigan: HHMeeter Center for Calvin Studies, 1995.

DeRoche, Michael. "Contra Creation, Covenant and Conquest." Vetus Testamentum 30.3 (1980): 280–90.

Goldingay, John. Israel's Gospel. Old Testament Theology ; v. 1. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2003.

Goodman, Bill. "Covenant in the Persian Period: From Genesis to Chronicles."



Journal for the Study of the Old Testament 42.5 (2018): 171–72.

Hartley, John E. Genesis (Understanding the Bible Commentary Series). Baker Books, 2012.

Hasel, Gerhard F. “The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15.” Journal for the Study of the Old Testament 6.19 (1981): 61–78.

Hollander, Aaron T. “Covenant of All Flesh: Earth Community as Grounds for Biblical and Biological Identity.” Currents in Theology and Mission 39.2 (2012): 122–30.

Hunter, Alastair G. “Joseph, Wise and Otherwise: The Intersection of Wisdom and Covenant in Genesis 37-50.” Journal for the Study of the Old Testament 31.5 (2007): 167–167.

Kapelrud, Arvid S. “The Interpretation of Jeremiah 34: 18ff.” Journal for the Study of the Old Testament 7.22 (1982): 138–41.

Kline, Meredith G. Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Krohn, Rachel. “Discovering Genesis: Content, Interpretation, Reception.” Toronto Journal of Theology 32.2 (2016): 391–92.

Kruse, Heinz. “David’s Covenant.” Vetus Testamentum 35.2 (1985): 139–64.

Letham, Robert. The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context. The Westminster Assembly and the Reformed Faith. Phillipsburg, N.J: P & R Pub, 2009.

Martin, Troy W. “The Covenant of Circumcision (Genesis 17:9-14) and the Situational Antithesis in Galatians 3:28.” Journal of Biblical Literature 122.1 (2003): 111–25.

McGraw, Ryan M. "'The Foundation of the Old Testament': John Owen on Genesis 3:15 as a Window into Reformed Orthodox Old Testament Exegesis." Journal of Reformed Theology 10.1 (2016): 3–28.

Rendtorff, Rolf. "'Covenant' as a Structuring Concept in Genesis and Exodus." Journal of Biblical Literature 108.3 (1989): 385–93.

Richter, Sandra L. The Epic of Eden: A Christian Entry into the Old Testament. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2008.

Rogers, Martha L. "The Call of Abram: A Systems Theory Analysis." Journal of Psychology & Theology 9.2 (1981): 111–27.

Sproul, R. C. Getting the Gospel Right. Reprint edition. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2017.

Turner, Laurence A. "The Rainbow as the Sign of the Covenant in Genesis Ix 11-13." Vetus Testamentum 43.1 (1993): 119–24.

Walton, John H. Genesis from Biblical Text--to Contemporary Life. The NIV Application Commentary. From Biblical Text-- to Contemporary Life. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2001.

Wolde, E J van. "One Bow or Another?: A Study of the Bow in Genesis 9:8-17." Vetus Testamentum 63.1 (2013): 124–49.

Wolf, Herbert. An Introduction to the Old Testament Pentateuch. New edition. Moody Publishers, 2007.

Wright, Christopher J. H. The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission. Biblical Theology for Life. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2010.



19 世纪以来美国华人移民基督教信仰状况分析

张晓英（青岛大学文学与新闻传播学院）

摘要：基督教是世界上教徒最多的宗教，对西方社会影响巨大，也影响着生活在其中的海外华人移民。基督教信仰在美国占据主流，华人移民自踏上美国起，就不断成为教会积极争取的对象，经过一个多半世纪的传播，基督教已然成为美国华人主要的宗教信仰。

关键词：美国、华人、基督教、信仰

法国历史学家托克威尔曾指出：“人要是没有信仰就必然受人奴役，而要想自由，就必须信奉宗教。”[1]作为世界三大宗教之一，基督教的重要性不言而喻，艾略特更断言：“如果基督教消失了，我们整个文化也将消失。”[2]基督教以积极入世的姿态、对天堂的美好描述，吸引了大量信徒入教，成为世界上教徒最多的宗教。基督教对西方社会影响巨大，涵盖了政治、文化、法律等方方面面，也影响着生活在其中的海外华人移民。

美国被学者称为“基督立国”，探寻美国的国家历史，可以发现其建立与发展与基督教息息相关。随着哥伦布的海上航行，美洲新大陆出现在人们的视野中，为躲避宗教迫害，1620 年 11 月，来自英国的 102 位清教徒乘“五月花号”船到达马萨诸塞湾，建立了新英格兰地区的第一块殖民地。此后，欧洲其他国家

[1] [法]托克维尔（Tocqueville O.de）:《论美国的民主(下卷)》，董果良译，上海：商务印书馆，1994 年，第 675 页。

[2] [英]托·斯·艾略特（Eliot T.S.）：《基督教与文化》，杨民生、陈常锦译，成都：四川人民出版社，1989 年，第 206 页。



的教徒也不断纷纷来到美洲，他们带着“上帝选民”的使命感，将这块未开掘的土地看作是上帝的“应许之地”，也就是《出埃及记》中记载的“那流着奶与蜜”的福地，他们渴望能够建立一个体现上帝意志的新的“耶路撒冷”。“宗教在美国不直接参与社会政治，但它却被看成是国家政治机构最主要的部分。”[1]托克维尔在深入考察了美国社会之后，便指出法律、志愿者组织和宗教是美国社会的三大支柱，在他看来，“美国生来就是带有宗教色彩的国家，负有宗教使命感是美国人的基本要素”[2]。美国的基督教色彩非常浓厚，在美国人的内心深处，深深植入了基督教的精神，从总统到普通民众，大部分人都认可基督教的存在，并且大多数总统都是教徒，他们对基督教都有着很高的评价，比如“真正的宗教毫无疑问为政府提供支持”（华盛顿）；“没有神，就没有美国的政体，也不会有美国的生活方式”（艾森豪威尔）；“如果一个人不熟悉圣经，他将失去他所拥有的”（罗斯福）；“在所有的道德体系中，无论是古代的还是现代的，没有什么比耶稣信仰更为纯粹”（杰斐逊）。[3]美国总统就职宣誓时要手按《圣经》起誓，宣誓词的最后一句话是“愿上帝助我”，美元上印有“In God we trust”(我们信仰上帝)，许多世界知名大学（如哈佛大学、耶鲁大学、哥伦比亚大学、布朗大学、普林斯顿大学、密歇根大学、加利福尼亚大学、宾夕法尼亚大学、纽约大学、达特茅斯学院、威廉玛丽学院、新泽西学院等）最初都由教会开办。从一些调查数据中，能够看出美国基督教信仰的变化趋势。1940 年，美国信教人数占全国人口的 49％，1959 年则上升至 63.6％。根据盖洛普(Gallup)民意测验显示，1942 年有 36％的美国人每星期至少到教堂做一次礼拜，1957 年则上升到

[1] [美]R.G.哈切森：《白宫中的上帝》，段琦，晓镛译，北京：中国社会科学出版社，1992 年，第 35 页。

[2] 转引自张乐：《凤凰涅槃，浴火重生——从<圣洁百合>看美国宗教信仰变迁》》，《北方文学》2014 年第 5 期，第 51 页。

[3] [美]杰瑞·纽科姆：《圣经造就美国》，林牧茵译，上海：复旦大学出版社，2017 年，第 239、95、96、97 页。

51％。1940 年，美国用于投资宗教建设总计 5900 万美元，而到 1965 年，已增长到 12 亿美元。[1]1988 年美国盖洛普民意调查发现，大约有 90%的美国人会在日常生活中祈祷，有 88%的人相信上帝的存在，86%的人希望他们的子女接受宗教培训。[2]2007 年 5 月 8 日到 8 月 13 日，美国皮尤宗教和公共生活论坛对生活在美国、年龄在 18 岁以上的 35500 多名成年人就美国宗教概况进行了抽样电话调查，调查结果显示，在接受调查的人当中，有超过四分之三的人自称为基督徒， 5 ％的人为其他信仰者，16％的调查者无具体宗教信仰。[3]美国皮尤研究中心在 2014 年的信仰普查中发现，有 63%的美国人相信上帝，72%的人相信有天堂，58%的人认为有地狱，约 31%的人相信圣经《创世纪》的说法。[4]

美国是一个宗教色彩十分浓厚的国家，尽管美国实行宗教信仰自由的政策，并没有设立国教，但不能否认基督教对美国的政治、文化、生活以及美国人的价值观、思想等方面都产生了重要影响，美国的治国理念也与基督教文化密切相关。对于生活在美国的华人，不管是从中国移民到美国的华人，还是从小便出生、生长在美国的华裔，他们都或多或少的受到基督教的影响。尽管基督教信教人数相较上个世纪 90 年代以来有所减少，但总体来看，美国的基督教信仰仍占据主流。华人移民自踏上美国大陆起，就不断成为教会积极争取的对象，经过一个多半世纪的传播，基督教已然成为美国华人主要的宗教信仰。基督教在美国华人中的传播历程可以划分为三个时期，每一时期都各有不同的特点。

---

[1] 刘宗坤:《等待上帝还是等待戈多——后现代主义与当代宗教》，北京：中国社会出版社,1996 年，第 219 页。

[2] 裴孝贤:《宗教在美国社会中的地位》，《美国研究》1998 年第 4 期，第 42 页。

[3] U.s.Religious Landscape Survey.Religious Affiliation:Diverse and Dynamic,2008. http://usinfo. state.gov.转引自安钮峰：《近年来美国宗教的基本特点》，《世界宗教文化》2015 年第 6 期，第 4 页。

[4] 2014 Religious Landscape Study, conducted June 4-September 30, 2014, Pew Research Center.转引自王卓宇译，《变化中的美国宗教图景》，《国际研究参考》2016 年第 5 期，第 30 页。



一、19 世纪中期到“二战”前

据现有资料记载，中国人最早到达美国，可追溯到 16 世纪。[1]早在 1565 年，就已有华工从菲律宾随西班牙人到美国西海岸定居，[2]当时也只有零星的几个华人来到美国。鸦片战争之后，清政府被迫打开国门，为海外移民提供了条件。19 世纪中期，随着美国加利福尼亚州金矿的发现，“淘金热”引发了第一次华人移民潮。1868 年清政府与美国政府签订《蒲安臣条约》，进一步增加了华人移民赴美的数量。来自中国东南沿海一带的华人，他们来美国的目的就是为了发财，渴望在美国这个“遍地是金子”的地方获得财富，从而衣锦还乡，大多数人持有“落叶归根”的想法，对美国并没有认同感。当时大多数移民来自广东、福建等地，他们信奉的还是中国传统的民间信仰，他们在唐人街修建了大量庙宇，供奉的是观音、妈祖、关公及玉皇大帝等神灵。刘伯骥曾提到：“加州正规庙宇甚多，凡中国人的居留地，所有矿场、市镇及捕鱼的营幕，均立有此等庙宇，犹白种人之有基督教堂然，为祭祀神祇之所。”[3]

中国传统文化并不排斥多神信仰，也不像基督教那样排斥其他宗教，人们的信仰更多从功利角度进行考虑，哪个能够保佑自己，就选择信奉哪种宗教，没有强烈的忠贞感，改信也是常见的事，从实际需求出发，抱着“平时不烧香，有事就拜佛”的态度，需要时才想起神的存在。尽管有些移民受洗成为教徒，但他们并不算真正严格意义上的基督徒，只是把教会当作避风港，从教会中获取帮助，一旦目的达到，便会离开教会，这种不虔诚的信仰行为，也成为美国社会指责华人的一方面。最早建立的向华人传教的教会是位于旧金山的唐人街长老会，由一位曾经到过中国的美国传教士于 1853 年创立，到 1892 年共有 11 个

---

[1] 陈依范：《美国华人》，郁苓、郁怡民译，北京：工人出版社,1985 年，第 4 页。

[2] 赖伯疆编著：《海外华文文学概观》，广州：花城出版社，1991 年，第 13 页。

[3] 刘伯骥：《美国华侨史》，台北：黎明文化事业股份有限公司，I982 年，第 461 页。

基督教宗派在北美地区建立了I0间华人教会、10个华人基督教组织以及271个华人主日学班或传教点。[1]早期赴美留学生大多通过美国传教士的帮助来到美国，像容闳、李恩富等人，他们并不像早期华人那样，对基督教存有强烈的抵触心理，反而选择了皈依入教。根据民国时期著名的外交家王正廷在1909年所作的一项统计中显示，在469名留美中国学生中，共有120名基督徒，相当于每四名学生中便有一名是基督徒。[2]早期的华人教会规模不大，多是由美国白人教会捐助而成，在教会组织上也依赖于主流教会。随着美国白人与华人的矛盾加剧，美国国内反对华人的呼声越发高涨，对华人移民的限制越加苛刻，1882年美国国会正式通过《排华法案》，在十年内禁止华人劳工进入美国，之后又接连颁布了《斯科特法案》、《基瑞法案》、《吉尔里法》、《无限制延期所有排华法令的法令》、《移民配额法》等一系列排华法案，使华人移民难以进入美国，更禁止华人与美国人通婚，在这几十年中，华人移民的数量锐减，基本上禁止中国人移民到美国，华人群体失去了新鲜的血液，华人数量锐减，华人信教进程也受到影响。

总体而言，这一时期华人信教人数并不多，仍然以传统的儒释道为信奉的对象，与基督教联系并不紧密。究其原因，一方面由于当时美国教会向华人传教时，大多说英文，早期移民受教育程度普遍偏低，无法进行有效沟通，而且主流教会受政治文化的影响，对华人仍然持有种族主义的观点，这也使得移民对基督教有抵触心理，不愿亲近教会。另一方面，华人移民抱有对中国传统伦理观的坚守，本土宗教意识非常强烈，对基督教没有较多认同感，在情感上很难偏向基督教。

[1] 杨凤岗：《北美华人宗教》，《中国宗教》2001年第1期，第52页。

[2] 梁冠霆：《留美青年的信仰追寻——北美中国基督教学生运动研究（1909—1951）》，上海：上海人民出版社，2010年，第27页。



二、“二战”之后哦 20 世纪 80 年代

“二战”期间，中美成为反法西斯同盟国，中方在战争中做出的贡献改善了美国人对中国人的看法，为了缓和中美关系，美国国会于1943年通过了《麦诺森法案》，从而废除了所有的排华法案，给予中国移民一定量的签证配额，重新接纳华人移民，在数量上相较前期有了较大增长。由于政治形态的影响，中美两国处于“冷战”对峙局面，这一时期的移民更多来自台湾和港澳地区，大陆移民仍然受条件限制。在人员构成上也发生变化，留学生、商人团体大量移居美国，华人整体素质有了较大提升，他们中有一些人在移民美国之前就已接触过基督教，相较早期移民更容易接受美国的文化和思想，容易皈依基督教。这些移民群体受教育水平以及社会地位都相较过去有所提升，能够在美国扎下根，实现他们的“美国梦”，相较于早期移民，他们已完成从“落叶归根”到 “落地生根”的转变，因此有能力建立教会团体。

老一辈华人渐渐去世，而移民后代大多数更渴望能够融入美国主流社会，他们从小生活在美国，接受美国的文化及教育，情感上更倾向于美国主流文化，他们基本上都能够熟练使用英语，更容易理解并接受基督教，甚至将皈依入教看作是融入美国主流社会的策略，带有一些功利色彩。美国华裔面对的是有着宗教思想的美国人，他们之间形成了种种社会关系，如婚姻关系、同事关系、邻居关系、同学关系、师生关系等等，朋友、邻居有可能是信奉基督教的白人教徒，甚至有些华人移民与美国白人教徒结婚，更加深入体会到基督教文化在生活中的影响。美国的宗教氛围十分浓厚，渗透到方方面面，土生华裔同美国人一样，也能时时感受到基督教文化在生活中的存在，很容易受到影响从而入教。这一时期，华人教徒逐渐增多，华人独立创办教会的规模不断扩大，从 1853 年到 1952 年的 100 年里，美国华人基督教会从 1 所发展到 66 所，1979

年猛增到 366 所。[1]教会活动也丰富多样，查经班、团契小组的纷纷成立，为华人移民提供了了解基督教的多种途径。

三、20 世纪 80 年代至今

20 世纪 80 年代之后，随着中美两国关系的正常化发展，改革开放后的国人，心态上也发生变化，他们渴望来到美国实现他们的“美国梦”，这使得移民的数量持续增加，特别是来自大陆的移民数量有了显著的增长，出现了第三次移民潮。

华人移民大多在中国出生、生长，他们较长时间以来生活在缺乏宗教氛围的环境中，移民到美国这一基督教影响无处不在的新环境中，能够感受到巨大的冲击。为了吸引华人移民入教，华人教会为初来美国的华人提供各种帮助，涉及到衣食住行方方面面，帮助华人适应新的环境，如帮华人租房子、找工作、联系学校，教会人员还会接送没有车子的华人购买生活用品，华人生病后，教友也会自发前去探望关心，部分教会学校为学生教徒免除学费，提供兼职工作。教会定期开展各种聚会，加强了华人之间的联系，组织各种节日的庆祝活动，增强了华人群体的凝聚力。在这种强大的宣教攻势下，越来越多的华人移民皈依基督教。1980 年，美国的华人基督教会已经达到 420 家，到 90 年代末至少有 800 多家。[2]到 21 世纪初，超过 1 / 3 的美国华人信奉基督教，华人教会及福音机构超过 1800 家。[3]《洛杉矶时报》曾报道了 1997 年对美国南加州 6 个郡

[1] “A Chinese American Awakening:Immigrants Help to Reenergize U.S.Christianity,” *The Washington Post*, January 11,2003.

[2] Fengang Yang, *Religious Conversion and Identity Construction: A study of a Chinese Christian Church in the United States*. Ann Arbor, Mich: The Catholic University of America Press, 1997, p.77.

[3] 全球华人教会现况报告书(1998-2003)(美国部分)，世界华人事工联络中心 (华福中心)2007。 http://old.cccowe.org/churchreport, 2020-7-11 15:00:03.



773 名华人所做的一项抽样调查，调查结果显示，26%的受访华人自称是基督徒或新教徒，6%的人自称是天主教徒，20%的人自称是佛教徒，而 44%的人则声称无宗教信仰。[1]另据统计，2000 年全美有 819 家华人基督教会举行新教礼拜活动。[2]大量数据表明，华人基督教团体规模不断扩大，入教人数也逐渐增多，并相继创办了传播福音的杂志，如《海外校园》、《中华展望》、《生命季刊》、《蔚蓝色》等。中产阶级已然成为华人基督教会的中坚力量，成立于 1958 年的华盛顿市华人基督教会便是以高级知识分子为主体的教会，该教会有一半以上的人拥有大学或研究生学历，休斯敦市的华人福音教会由几十位专业人士和留学生于 1975 年建立，会众大多是中产阶层专业人士，如工程师、医师、计算机编程员等，只有极少数人是贫穷的工人。这一时期，华人信教人数持续增长，基督教已经成为华人群体的主要宗教信仰，随着移民队伍的不断壮大，华人教会不断有新鲜血液加入，保证了持续发展。

纵观华人移民的信教史，我们不仅发现与美国的对华政策密切相关，也与中国的经济发展有关。美国主流社会对华人的排斥，加剧了民族间的矛盾，不平等的对话关系，很难使华人接受基督教。随着中国国际地位的提升，华人在美国的地位也得到相应的改善，尽管仍没有完全脱离固有形象的标签，但华人逐渐有能力在美国站稳脚跟，总体形象相较早期移民有了较大提升，这也使华人的入教动机逐渐由功利性转向内心需求，入教更多的是为了寻找心灵的寄托。基督教会的温暖吸引了华人移民的加入，这些华人教徒中，既有商界、政界人士，也有作家、学者等知识分子群体，如早期移民美国的教育家容闳、法学家吴经熊、心理学家及传教士刘廷芳、教育家郭秉文、话剧家张彭春，以及改革开放后的新移民作家施玮、融融、张索时、叶子、宁子、范学德、虔谦等人都

[1] John Dart, “Poll Studies: Chinese American Religion,” *LosAngeles Imes*, July 5, 1997.

[2] Russell Jeung, *Faithful Generations: Race and the New Asian American Churches*. New Brunswick, N. J: Rutgers University Press, 2005, p.4.

已入教，他们大多是来到美国后，受到基督教氛围的影响而选择入教。美国华人移民对基督教的认信，有多方面的因素。出于实际需要的考虑，华人移民对基督教的认识更多的是一种感性层面上的，特别是他们在出国前并没有多少途径接触基督教，对基督教的教义及历史都缺乏了解，这也使他们对基督教抱着好奇的态度。华人移民初到美国，面对与中国完全不同的社会环境，难免会感到无所适从，在生活上无法避免地会遇到困难，在这种孤助无依的状况下，教会向他们伸出了援助之手，给华人移民提供了物质和精神上的帮助，使移民感到温暖。在华人教会中，他们能够讲中国话，与中国人交往，教会大家庭给这些初来乍到的移民带来温暖和帮助，使他们重获归属感，在教会的关怀下，华人移民往往会选择入教，将上帝当作一种寄托。从文化角度分析，作为移民后代的华裔，他们大多从出生便一直生活在美国，虽然他们也受到家庭的影响，也能对中国传统文化有一定的了解，但他们接受的是美国的教育，文化观念、生活方式也趋向美国化，他们更倾向于认同自己的美国人身份。然而黄皮肤黑头发的他们始终不被认为是真正的美国人，身份的错位使他们面临更复杂的文化认同，尽管他们拥有美国人的身份，但仍无法避免主流社会的排斥。美国社会学家米尔顿·戈登曾提出同化的性质有七种类型，即文化同化（如语言、宗教、习俗、传统的改变）、结构同化、婚姻同化、身份标志的同化、态度同化（即无偏见）、行为同化（即无歧视）、公民同化（即无价值观和权力冲突）。[1]因此，美国华人移民常常将皈依基督教看作是跻身美国主流社会的条件，入教能够有利于移民更快地融入到美国社会中，在教会中找到归属感，建立华人族群，对基督教的信仰更多是一种寻求认可的举措。从宗教视角分析，基督教能够为饱受文化危机的移民带来慰藉，提供一种新的价值体系，随着社会与时代的发展，越来越多的教徒信仰更加纯粹、真诚，这也在侧面表现出基督教能够使人

[1] 陈学芬：《美华文学中的美国形象研究》，北京：中国社会科学出版社，2017 年，第 78 页。



的内心世界更加丰裕，带来精神上的平和，不仅仅能够带来实有的好处，更能使人们到达一种更高层次的精神境界。

基督教文化对美国华人移民而言是一种新鲜的、陌生的、异质的存在，成为他们异域生活中重要的一部分，无法从根本上隔绝与基督教的联系。教会为华人移民提供了交流的场所，是华人社交活动的一部分，离开熟悉的生活环境的中国移民，如何重新建构一个“熟人社会”，教会无疑起到了一个很好的架构作用，使散居的华人联系在一起，对于华人移民来说，基督教不仅仅是一种信仰，更有着重要的社会功能。华人教会逐渐发展为兼具基督教与中华传统文化特质的形式，尽管华人选择皈依基督教，但并没有抛弃自己的母语，许多教会都使用汉语进行传教及教会活动，对中国传统的节日也予以重视，他们并没有失去华人的身份特征。华人基督教信仰状况的发展变化，说明了文化差异并不是阻碍异质文化交流的决定因素，基督教不仅为西方社会所独有，也能够与中国传统思想相融合。

An Analysis of The Christian Belief of Chinese Immigrants in America since the 19th century

ZHANG Xiaoying (School of Humanities, Shanghai Normal University)

Abstract: Christianity is the most popular religion in the world, which has great influence on the Western society and the overseas Chinese immigrants living in it. Christianity has occupied the mainstream in the United States. Chinese immigrants have been actively pursued by the church since they set foot in the United States. After spreading for more than half a century, Christianity has become the main religious belief of Chinese Americans.

Keywords: The United States, Chinese, Christianity, faith

包头及周边地区基督教传教历史：瑞典牧师在内蒙古的记录

张海峰（北京汉邦高科数字技术股份有限公司）

摘要：本文以戴德生的内地会、符愷励的瑞华会、宣信基督教宣道会和范岚生的北美瑞挪会为主线，详细梳理了基督教在包头及周边地区的传教历史，时间跨度为瑞典传教士为主的西方传教士到包头地区开始传教到解放后离开中国的整个过程。本文包括四个部分：包头基督教起源、拓荒时期、庚子教难和协同时期。第一部分包头基督教起源记录了包头基督教的传入过程，以及进入包头地区的四个主要的传教组织；第二部分拓荒时期即 1882 年至庚子教难期间各传教组织在包头及周边地区的传教过程；第三部分庚子教难记录了 1900 年传教士遭受罹难及出逃的情况；第四部分协同时期记录了庚子教难后到建国期间的传教快速发展的过程；附录主要描述一名由瑞典传教士培养的包头本地信徒，从普通教徒到传道员和牧师的转变经历。本文详细记录了在包头及周边地区传教士与传教组织的关系，以及他们传教的简要经历，文中收集了部分传教士的照片以及一些历史照片。

关键词：基督教、包头、瑞典传教士、传教史

由于基督教在绥远地区传教的一百年间历尽多次磨难，所以这段历史已经变成支离破碎的记忆了。笔者收集和查阅了大量的资料，包括地方志、内地会相关资料、瑞典传教相关资料，从中梳理出来一些碎片的记忆。绥远地区是由内地会多个协同会负责传教，他们相互独立而又协作，留下的记载并不完整。同时由于历史原因，包头教会保存下来的资料也非常有限。



这次整理将多方的资料进行核对，力求时间、地点和人物准确。整理工作相当困难，传教士的姓名也无法完成全部核对。部分没有英文名字的传教士亦没有在西方文件中找到对应资料。现在笔者只掌握部分传教士的相关信息，无法形成系统性记录，显得比较凌乱，希望更多人能提供信息。

1、包头基督教起源

我的家乡包头位于黄河北岸，原是一个小的居民点。清朝初期形成村落，谓包头村，属于绥远省萨拉齐管辖。清嘉庆年间，鉴于居民日渐增多，改村为镇。1850 年黄河码头移至包头南海子后，包头成为西北地区最大的货物集散地和转运码头，人口的增长更加迅猛，经济也日益兴旺繁荣。

绥远在清朝为归绥道，属山西省管辖，1914 年北洋政府将之分出山西，与兴和道建立绥远特别区，1926 年，包头镇升为包头县。1937 年日寇侵占包头，于次年 11 月改为包头市。1928 年中华民国国民政府建绥远省，省会为归绥(今呼和浩特)。1954 年绥远省被撤销，成为内蒙古自治区的一部分。

包头地区最早的基督教遗迹是敖伦苏木城景教遗址。1927 年中瑞西北科学考察团考察了包头达茂旗，发现了敖伦苏木古城位置，并确定了古城遗址。敖伦苏木城址平面呈长方形，坐北向南，方向偏东约 40 度。城址北墙长 960 米，南墙长 950 米，东墙长 560 米，西墙长 580 米。1933 年美国人拉铁摩尔在敖伦苏木古城首次发现了带有十字纹的墓石及寺院遗址，确定这是景教的遗迹。1936 年美国人海涅士和马丁再到敖伦苏木古城，又找到一批景教遗存。

基督教新教传入包头地区的时间较晚，最早可追溯到清同治元年左右(1862 年)，即英国传教士戴迪生来到现包头市九原区沙尔沁村传教，传教点设在村西街侯记院内，后因传教效果不佳，不久离开；一说有三十多人信教。(此记载依据为地方志，有说戴迪生即戴德生，据查内地会资料无此记载，戴德生 1854 年

来到中国的初期，一直在江浙地区布道，去过福建汕头，没有去其他地区的记载。戴德生于 1860 年离开中国回到英国，1865 年在英国成立内地会，1866 年戴德生第二次来到中国。1860 年至 1866 年期间戴德生并不在中国，戴迪生来包头传教目前没有在西方传教组织的记载中发现。)

早期在包头传道的海外组织有：

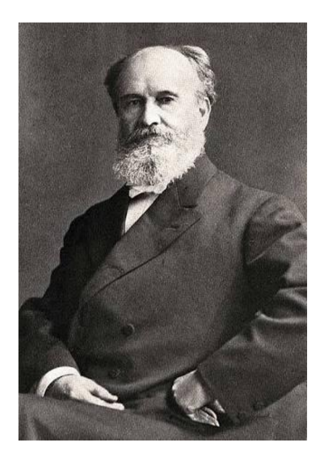


中国内地会(China Inland Mission，CIM)是由英国人戴德生(James Hudson Taylor，1832 年-1905 年)于 1865 年创办的超宗派的跨国家的基督教差会组织。内地会是中国历史上最大的基督教差会，到戴德生离世时，在中国内地会宣教士有 825 位，有组织的教会有 418 个，宣教站和布道所合为 1,424 个，学校 150 所。在内蒙的各个差会传教士主要来自于北美和瑞典，这与戴德生对北美、瑞典的数次访问有密切关系。1964 年后中国内地会称为海外基督使团(The Overseas Missionary Fellowship 或 OMF International)。

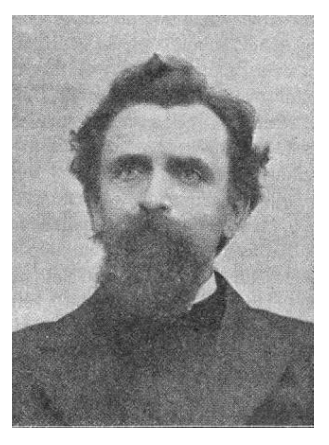


瑞华会(Swedish Mission in China，SMC，Swedish Alliance Mission)由瑞典牧师符愷励(Erik Folke，1862 年-1939 年)于 1887 年创立，同年符愷励只身来到中国，在上海学习中文，1888 年开始在山西、陕西和河南传教，1900 年以前派遣了 32 名传教士来中国。1890-1891 年间瑞华会加入内地会。符愷励多次来华，1919 年最后一次来华，1921 年回国。20 世纪 50 年代海外基督教传教会退出中国后，瑞华会改名为瑞华日会，将福音传播移至日本。1982 年瑞华会与瑞蒙会合并为东亚福音会(缩写 EEAM)。瑞华会在中国 63 年时间里，修建教堂 60 多座，先后来华的传教士 121 人。





基督教宣道会(Christian and Missionary Alliance，C&MA)，加拿大牧师宣信(Albert Benjamin Simpson，1843 年-1919 年)于 1887 年成立了基督教联盟(the Christian Alliance)，两年之后成立了第二个差会，福音宣教联盟(The Evangelical Missionary Alliance)，分别负责国内和海外传教。1897 年，两会合并成为宣道会，遵旨是在还没有教会的地方作宣扬基督教义的工作。宣道会的前身于 1892 年开始差遣传教士到中国、印度、巴勒斯坦、非洲等地宣教，中国的主要传教地点在长城以北地区。第一批派到中国来的是二十名瑞典传教士，男女传教士各占一半，1899 年在中国传教的人数已达 53 人。1900 年后，山西北部 6 个传教站交给内地会和协同公会负责。宣道会总部在纽约，现在北美有 40 多万的成员。



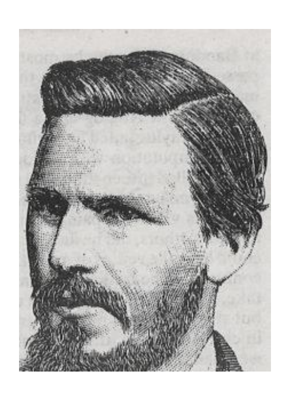
北美瑞挪会(The Scandinavian Alliance Mission，SAM) 于 1890 年由范岚生 (Fredrik Franson，1852 年-1908 年)创立，范岚生出生于瑞典，1869 年移居美国，1881 年回到欧洲巡回传教。1890 年回到美国开始招募移居北美的瑞典、挪威人，次年在经过培训的志愿者中选出 35 名传教士派往中国，同年北美瑞挪会正式加入内地会，在江西、浙江和陕西传教。范岚生得知宣信也在招募传教士去中国，他承诺为宣信在北欧招募 200 名志愿者，1892 年他返回瑞典，开始为瑞挪会和宣道会招募志愿者并组织培训。1893 年瑞挪会加入宣道会，1900 年前为宣道会提供了 67 名志愿者派到中国。1894 年，范岚生首次来到中国考察，经过考察后，决定全面拓展北方地区的布道工作。瑞挪会现在的名称为 TEAM。

协同会(Scandinavian Alliance Mission in Mongolia，SAMM)属北美瑞挪会的分会，1895年由北美瑞挪会传教士，瑞典裔美国人斯坦白(David W. Stenberg，史德保)在张家口创立。在绥远、河套地区黄河以北及以西地区向蒙古族传教。

世界近代史上，瑞典教会向许多国家差派传教士。他们在来中国之前，主要面对印度和非洲。第一名来华的瑞典传教士是韩山明(Theodore Hamberg)，在香港和广东一带传教。1876年以后，随着英美人士在华传道工作的开展，瑞典教会也重新关注中国，传教范围覆盖了直隶、山西、陕西、河南、四川、新疆、甘肃等地。据统计，1921年中国有13个瑞典差会，共559名瑞典传教士。大多数在绥远地区传教的传教士来自于瑞典，从1847年至1949年的一百多年间，瑞典有许多差会到中国传道，十九世纪为了在中国传教曾成立了九个差会。

1880年内地会传教士康慕伦(James Cameron，贾美仁 1845年-1892年)来到内蒙古西部地区的绥远考察，他给内地会的报告中，将此地区列为一个少有基督教新教传入的地方，随后内地会将山西北部绥远地区列入了传教范围。

1874年4月，苏格兰人康慕伦加入了内地会，第二年与戴德生一起来到中国传教。从1876年到1882年近7年的时间里，康慕伦几乎走遍了整个中国（当时全国18个省，他走了17个省），以及满洲、蒙古、新疆、西藏东部、缅甸和海南，在当时是个了不起的壮举。



1879年9月康慕伦一行从烟台出发经过天津到达满洲的营口和沈阳，进行传道和销售圣经。回到山海关后他开始了在西北地区的长途旅行，计划要走遍山西和陕西省的每一个城市，以及甘肃的邻近城市。从1880年5月开始，经过北京一直向西，经过直隶和山西省西行至托县和包头，然后向东返回归化城(今呼和浩特)，最后返回山西。



1892 年康慕伦患霍乱意外去世，享年 47 岁，安葬在重庆。

2、拓荒时期（1882 年-1899 年）

据地方志记载：1882 年，内地会派遣瑞典传教士鄂必格夫妇(Gusduv Oberg)到包头萨拉齐沙尔沁传教。同年又差派瑞典传教士高理生到包头镇传教。(Gusduv Oberg 没有出现在内地会记录和瑞典传教士名单中，可能是个人或其他传教组织委派而来，待验证。这里的鄂必格与 1896 年来华的鄂必格 Otto Erland Oberg 并不是同一个人。)

受戴德生的呼召，除了英国以外，大量的瑞典和北美传教士进入中国传教，多个传教组织在内地会的指引下来到包头及周边地区传教。

内地会 1876 年进入山西省开教，当时归化城、包头等地为山西省管辖。1886 年戴德生在荣晃熙(Archibald Orr-Ewing，1857 年-1930 年)的陪同下，曾来到山西太原视察访问。到 1889 年，内地会在山西省共有 15 个传教站，43 名传教士在山西服务。

1885 年底内地会英国传教士佩鸿恩(W. T. Beynon，1860 年-1900 年)来华，1886 年来到归化城传教，同年 Emily Taylor 来到中国，1889 年 Taylor 与佩鸿恩结婚，来到归化城与夫一起传教。1886 年美国传教士施大夫(J. C. Stewart)来到归化城，传教并开设诊所。1900 年第一位来到绥远地区传教的佩鸿恩夫妇及三个孩子在义和团运动中遇难。佩鸿恩是第一位进入绥远和呼和浩特的基督教传教士。



佩鸿恩夫妇(W. T. Beynon 和 Emily Beynon)

1886 年内地会英国传教士华国祥(George William Clarke，1849 年-1919 年，花国香)到归化城传教。华国祥 1875 年来华布道，走遍了大半个中国，在湖北武昌、河南、广西、贵州贵阳和云南大理等地传教。1886 年与妻子 Agnes Lancaster(1880 年来华)一起来到归化城传教，租赁水渠巷永宁号院内的房子建立了第一座基督教教堂，建立了归化城内地会总站。

华国祥在东顺成街租房设立了医疗诊所，华国祥的妻子任诊所医师。1888 年华国祥回国述职休假，一年后回到天津继续传教，1919 年华国祥在济南因病去世。

1888 年，内地会英国传教士包纳特(W. E. Burnett，卜内德，1883 年来华)在包头东河区建立内地会总站，教堂设立在吕祖庙。1881 内地会女教士 Hannah Jones 来华，派至甘肃布道，1889 年 Jones 与包纳特结婚，来到包头与包纳特一起传教，包纳特是第一位进入包头的基督教传教士，而他的进一步的信息不详。



1887 年-1888 年间，为建造上海内地会总部，英国传教士荣晃熙奉献筹建总部所需的全部费用。他随后来到山西，对大同、归化城、包头、太原等城市进行访问。1888-1889 年内地会山西省负责人贝格(Benjamin Bagnall，1844 年-1900 年)从太原来到大同、归化城和包头访问。



荣晃熙 Archibald Orr-Ewing

Shan-si Province.

FROM MR. BEYNON.

Kwei-hwa-ch'eng, Oct. 25th.—We are having meetings every evening, Saturdays excepted. We have had quite large gatherings, and the men stay for some considerable time. Some of them come regularly every night, and sit from beginning to end. One or two are quite well instructed in the great outlines of the truth. This is the most encouraging work I have seen in this place. Pray for us.

FROM MR. BURNETT.

Pao-t'eo, Sept. 2nd.—My wife finds no difficulty in getting into the houses amongst the women. I trust she will be able to carry this on through the winter. House visitation makes a great difference to the work, and is also a good means of getting people in to services on Sunday.

Lately I have been for a short journey into the mountains at our back. My books sold well. I hope to make another tour in that direction before long, and follow up the seed sown. A spirit of inquiry is almost sure to spring up, and when one goes for the second time, it is to find enlightenment where all was dark. I trust you will continue to pray for us and the northern stations; the work requires patient endurance, prayer, and indefatigable effort.

Kwei-hwa-ch'eng, Oct. 25th.—I arrived here two days ago, and am returning as soon as possible. You will be glad to hear of the very happy time I had at the two market towns on the bank of the Yellow River, and at the various places *en route*. I took with me Mr. K'en, our first earnest inquirer at Pao-t'eo, as I thought it would do him good and give me further opportunities of finding out where his difficulties were, and of leading him into a deeper knowledge of the truth. Suffice it to say I was thankful to GOD for allowing me to see such progress in the heart and life of one who has for only a month or two manifested an interest in spiritual things.

At Ho-k'eo the people listened with remarkable attention, and not a little haste was made to buy up my remaining portions of Scriptures and tracts. We stopped at every available place along the road, preached and sold books, and I was cheered and encouraged at the reception I met with.

I had the extreme pleasure of meeting with the Mongol lama, who continued with me for three days, and, notwithstanding the gibes and contempt, gave quite a testimony. My companion and the lama had quite a good time comparing notes. The meeting was helpful to both.

佩鸿恩和包纳特给内地会的报告

内地会拓展了整个中国内地的传教事业，在快速发展的过程中其传教士严重不足，内地会与其他差会形成了协同关系，在绥远地区主要的协同差会为基督教宣道会、北美瑞挪会(协同会)和瑞华会。

基督教宣道会：

1892 年宣道会在初期到中国传教时，从芜湖开始进入长江流域地区。后将传教重点放在北部长城沿线一带，开始进入蒙古地区。西部地区以归化城为传教总部，有 30 多名瑞典青年人在这一带传教。1897 年成立了其下属的瑞蒙会(Swedish China and Mongolia Mission)负责蒙古地区传教，总部设在张家口。

1893 年初，美籍瑞典教士鄂礼顺(艾礼舜，Emil C. Olsson，1867 年-1900 年)与妻子 Hanna Rolander Olsson(1872 年-1900 年)、瑞典教士顾伦仁(Nils Kullgren Jonasson，1869 年-1940 年)到归化城开办教会，并在这里开了本地区第一家印刷所，进行传教资料的印刷。

1895 年顾伦仁与同年来华的 IMA 女教士 Paulina Anna Brandt(1874 年-1933 年)结婚，婚后夫妇一起在归化城传教。1900 年义和团时期逃回瑞典，1901 年加入瑞华会又返回到中国。顾伦仁夫妇在中国传教三十余年，于 1929 年回国。



鄂礼顺夫妇(Emil Olsson 和 Hanna Olsson)



鄂礼顺担任宣道会华北地区总负责人，1894 年至 1896 年曾在天津工作。1899 年鄂礼顺就传教方式赴纽约会见宣道会的创始人宣信。鄂礼顺夫妇及三个孩子在 1900 年归化城铁圪旦沟天主堂遇难。

1893 年初，经过瑞典宣道会学校的培训，二十名瑞典传教士来到中国，其中林白(Carl L. Lundberg，1867 年-1900 年)和 Augusta Brolin(1872 年-1900 年)到甘肃传道，两年以后来到归化城，二人 1896 年在张家口结婚，然后到甘肃传道，1889 年又回到归化城，协助鄂礼顺的工作。

一同来华的诺牧师(Wilhelm Noren，1871 年-1900 年)到包头传道，经过一段语言和文化的学习之后，他和另外两个人一起到附近地区开建传教点；Augusta Sjoberg(1864 年-1900 年)先在归化城学习语言，后到毕克齐与林白夫人一起传道至 1895 年。1895 年诺牧师与 Sjoberg 结婚，随后一起在包头传教。



林白夫妇(Carl Lundberg 和 Augusta Lundberg)

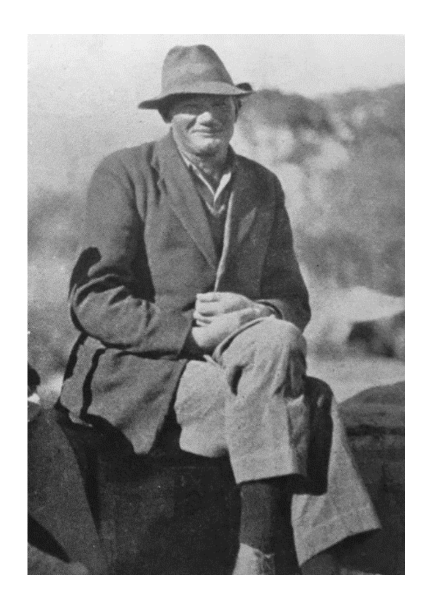
1900 年 8 月，林白夫妇与两个女儿在义和团期间出逃，被围困在归化城铁圪旦沟天主堂中遇难，诺牧师夫妇和两个孩子在大佘太遇难。

瑞典教士安德生(Edvin Andersson，1871 年-1900 年)1893 年来到归化城学习语言及传教，一年后在清水河设福音站，1897 年与同年来的女教士 Emma

Hasselberg(1864 年-1900 年)结婚，1900 年到托县遇到义和团，带着小儿子北上归化城逃离，8 月全家在归化城铁圪旦沟天主堂遇难。



诺牧师夫妇(Wilhelm Noren 和 Augusta Noren)



瑞典教士兰尔孙(Frans August Larson，1870 年-1957 年)1893 年抵达包头学习语言，传教。1897 年去蒙古传教，是宣道会第一个位在蒙古传教的传教士，1898 年兰尔孙到达张家口，以后以张家口为基地在蒙古地区传教。1900 年他带领两个女儿、6 名美国人和 17 名瑞典人经蒙古逃往俄罗斯，历经艰难经过芬兰、瑞典，最后回到纽约。1902 年重回张家口继续在蒙古地区继续传教，1939 年为了躲避日本军队离开张家口再次返回美国。兰尔孙 1927 年曾参加了中国和多国科学家组织的中国西北科学考查团(发现了包头铁矿)以及安德鲁斯(Roy Chapman Andrews)组织的戈壁古生物科考，后任美国总统的胡佛也参与其中。



一同来华的 Alfred Fagerholm(1871 年-1923 年)，在包头学习语言和传教，1894 年，范岚生首次来中国考察，他是范岚生助手和导游。1900 年去上海的路上遇到义和团，逃到蒙古巧遇鄂必格夫妇一行，后来一起回到瑞典。1904 年 Fagerholm 加入瑞华会并返回中国，在武汉和杭州传教，1907 年与 Lydia Olsson 结婚。



Alfred Fagerholm 1912 年

瑞典教士喜先生(Karl Johansson Hill)与妻子喜凤音 1893 年来丰镇传教。

1896 年 3 月瑞典教士鄂必格(Otto Erland Oberg，1869 年-1917 年)从上海，经天津、北京和张家口 4 月份来到了归化城。经过语言学习后鄂必格 1897 年 2 月抵达丰镇，他和喜先生夫妇一起工作。

1897 年 6 月，他与 1893 年已在中国的 Johan H. Swordson 在凉城建立宣教站，一起传教的还有 1896 年来中国的丹麦传教士 M. Carl York。与鄂必格同来的女教士 Hilda Larsson 属于瑞典浸礼会(Swedish Baptist Mission)，Larsson 与 Swordsson 于 1898 年结婚。

1898 年初鄂必格在丰镇建立了学校，进行文化和圣经教育。鄂必格 1899 年与鄂礼顺的妹妹鄂利伯(Elisabeth Jacobson Oberg，1870 年-1930 年)结婚。1900 年鄂必格、兰尔孙和 Alfred Fagerholm 一起从张家口出发，历经 30 天到达蒙古首都，最后返回瑞典。



1899 年宣道会传教士合影(鄂必格后排左二, 他前面是其夫人)


August E. Palm

1896 年宣道会瑞典教士 August E. Palm (1871 年-1900 年)在归化城学习中文，然后到萨拉齐，与 Albert Andersson 夫妇一起传教。Palm 曾回瑞典休假一次，1898 年在瑞典与同年来华的 Anna Andersson(1870 年-1899 年)结婚。Anna 回到萨拉齐几个月后得病去世。

与 Palm 一同来华的瑞典教士沙立(生得本，Charles G. Blomberg，1873 年-1900 年)和 Laura Hanson (1871 年-1900 年)在归化城学习中文。沙立先在归化城传教，1898 年初在萨拉齐与 Palm 一同工作，而 Hanson 完成学习后赴张家口协助当地传教工作。当年秋天沙立与 Hanson 在张家口结婚，婚后夫妇一起来到萨拉齐。沙立身体无法适应当地气候，在天津



治病时医生建议他回国修养，他没有听从医生建议，坚持在中国传教。

Palm 于 1900 年 6 月在出逃的过程中在大佘太罹难，沙立夫妇与小女儿在 1900 年 11 月遇害。



沙立夫妇(Charles Blomberg 和 Laura Blomberg)

瑞典女教士 Emily Erickson(1862 年-1900 年)1896 年在甘肃传教，后转到归化城传教，与鄂礼顺妻子一起工作。1900 年 8 月在归化城铁圪旦沟天主堂遇难。

1896 年宣道会瑞典教士福斯伯(Oskar Forsberg，1871 年-1900 年)来到归化城学习中文，后去包头传教。1898 年福斯伯与 Anna Lindqvist(1872 年-1900 年)结婚，Lindqvist 也是同年来到归化城的，与安德生夫妇在清水河传道，婚后夫妇在包头一起传教。1900 年福斯伯夫妇和未满周岁的女婴在山西朔平（现为朔州）遇难。



福斯伯夫妇(Oskar Forsberg 和 Anna Forsberg)

至此宣道会在以归化城为中心的晋北和蒙边地区有男女教士 60 人，宣道会已经有 16 个传教站和 200 名信徒，覆盖归化城、包头、丰镇等城市及蒙古地区。

北美瑞挪会(协同会):

1895 年协同会从斯坦白开始进入西北地区，到达拉特旗传教，1896 年，苏白(Carl John Suber)前来协助。斯坦白一人走遍了内外蒙古，两年时间斯坦白可以流利的使用蒙语。

1897 年，协同会派遣费安河(N. J. Friedstrom，？-1920 年)和妻子詹尼·玛丽亚(？-1921 年)，瑞挪会派遣几位女传教士安达纯(Hilda Anderson)、安德纯(Clara Anderson)、林恩(Hanna Lund)前来，初期他们在张家口学习语言，1898 年到五原县的大佘太、扒子补隆传教(现乌拉特前旗新北镇)，并建立教会。

1900 年协同会创始人斯坦白、苏白、安德纯、安达纯和林恩 5 人均在大佘太遇难。

瑞华会:



瑞华会主要集中在黄河沿岸的山西、陕西和河南传教，1888 年开始向中国派遣传教士，传教基地设在山西运城。在瑞华会成立的 5 年之间，有 16 位传教士，其中有八名女性，八名男性，从瑞典来到中国。经历了一年的暴乱和饥荒，1901 年，传教士们又回到了他们工作过的地方。自 1902 年至 1910 年间，还有 29 位新的瑞华会传教士陆续来到中国。自 1919 年至 1930 年，瑞华会共派遣了 23 名新的传教士。在 1932 年至 1939 年期间，又有 20 位新的传教士来到中国。

目前没有找到 1900 年以前进入绥远地区传教士的名字、工作地点以及相关事迹。

瑞典教士 Albert Andersson(1865 年-1911 年)， 1893 年初来到萨拉齐传教，1895 年与 Maria Lovisa Mattsson 结婚，于 1898 年 10 月回国休假。后加入瑞典圣约会(the Mission Covenant Church of Sweden)，圣约会专门负责新疆地区传教，1901 年 Andersson 来华去新疆传教，1911 年因病回国。



Albert Andersson

3、庚子教难（1900 年）

1900 年，义和团运动在中国爆发。这次运动主要针对外籍人士和与外籍人士有交往的中国人。当时大约有 3000 名西方传教士在中国工作，这次教难造成 250 人遇难，其中有 50 位瑞典传教士。

义和团运动冲击了全国各地的教会，教堂、医院、学校等被焚烧，这次教难造成 250 名外籍传教士遇难，外籍基督教传教士遇难 188 人，其中 50 位是瑞典传教士。内地会遇难共有 79 人(成人 58 人，孩童 21 人)之多，中国信徒 5000 人遇难。由于山西省巡抚毓贤纵容义和团，山西是这次教难的重灾区，内地会山西省负责人贝格(Benjamin Bagnall)遇难，丧生的外国传教士达 126 人。传教

士被迫离开中国逃往外地，少数外国传教士经外蒙古回到了欧洲。

以绥远地区传教士情况为例：

协同会除费安河一人得以逃脱到恰克图外，协同会创始人斯坦白、苏白、安德纯、安达纯和林恩 5 人均在逃亡途中在大佘太遇难。后埋葬于沙尔沁村西及萨拉齐城东二处。

宣道会共 38 名传教士，其中有 21 名成人和 15 名儿童遇难，其余经蒙古逃到西伯利亚。鄂礼顺夫妇和他们两个儿子和一个女儿、安德生夫妇和他们的小儿子、林白与妻子及两个女儿逃亡途中在归化城铁圪旦沟天主堂遇难，诺牧师夫妇和两个孩子、Palm 和沙立夫妇和未满周岁的孩子在出逃路上大佘太遇难。福斯伯夫妇和未满周岁的女婴在山西朔平（现为朔州）右玉遇难。

宣道会元气因之大伤，北方教务一蹶不振。其后晋北及蒙边各堂移归内地会及其协同公会，劫后余生的教士纷纷改隶它会，宣道会之北部教区遂告瓦解。

内地会佩鸿恩夫妇及三个孩子遇难，高理生被杀。

瑞华会的传教士由于受到当地政府官员的提醒，全部人员及时逃离暴乱，无一人伤亡。有的官员甚至冒着生命危险去保护这些传教士。

1900 年 8 月，林白与妻子及两个女儿在归化城铁圪旦沟天主堂遇难，把林白牧师的临终遗言作为对未来信仰建立的精神力量吧：

“We live and die for the Lord and China. …… When the storm is over, send out other witnesses to China to proclaim the great act of the Lord. …… We will meet with Jesus.”

"我们为主和中国而生，为主和中国而死。……当风暴结束后，派出其他见



证人到中国去宣扬主的伟大作为。……我们将与耶稣一起见面。"

4、协同时期（1901 年-1949 年）

1900 年后，传教士逐步从各处返回，同时不断有新的传教士来到中国，损毁的教堂、医院、学校等设施恢复重建。为了更好的传教，内地会将接管的宣道会、瑞华会、协同会部分瑞典传教士重新组合成瑞典协同会，工作重点设定在归化城、包头、丰镇。很多传教士返回中国以后更换了传教会。

1900 年瑞挪会 Emil Johnson 到达包头，建立了传教点。

1902 年 1 月，宣道会差会代表伍约翰夫妇(Mr. and Mrs. John Woodberry)抵达归化城处理教士遇难事宜。当地政府告知殉道者早已葬在萨拉齐。伍约翰先生赴萨拉齐参与七位宣教士的安葬礼，为宣教士竖立一座纪念碑。

1902 年瑞挪会 N. Gothberg 来到包头，派到萨拉齐的有女教士 I. A. Gothberg。协同会派到包头的有 A. F. Almbland 夫妇和 A. Magnusson 夫妇。这几名传教士没有找到进一步资料。

1902 年瑞华会来华进入绥远地区，总部设在丰镇，接替宣道会的传教工作。同年瑞典协同会在丰镇五龙街购地建造教堂一座，在托克托县旧城南街洋人巷设立分堂，称福音堂。

1902 年鄂必格夫妇回到绥远，1903 年 8 月，协同会在萨拉齐购置了一所房子作为传教站，派鄂必格夫妇在萨拉齐县城内洋人巷(现革新巷)及西大街路南传教，并负责重建宣道会开办的孤儿院。1905 年，收养了大约五十余名儿童；几年后，他们的人数增加了一倍多。孤儿院旁边建了一所男校和一所女校，提供文化教育和基督教教育。

1903 年，瑞典协同会在沙尔沁的鄂尔格逊建教堂和讲道所，同时还建有宿

舍 40 余间。瑞典协同会的培训工作卓有成效，在包头培养了第一批传道员：张承福、贾琏和温云敖。

1904 年协同会马义深(A. B. Magnuson)和 A. A. Myrberg 到归化城传教，Myrberg 后与 Gothberg 结婚，在传教的同时还协助萨拉齐和丰镇的传教工作。

1904 年，瑞华会阎德生(K. G. F. Peterson，毕德顺，？-1929 年)由四川经陕西派到包头传道。(注：有记录称阎德生名字是 Fetersion，疑有误)阎德生先在四川入私塾学习汉语、四书五经，后到包头租赁麻角巷南头的一处民房开始串街传道。同年鄂必格在萨拉齐教堂内设三妙救婴堂，专门收养弃婴。到 1940 年止共收养孤儿 1006 人。

同年(1902 年)，费安河夫妇回到扒子补隆，将清政府赔偿的 425 顷土地中的一部分出租，收取租金；一部分雇人种植；另一部分土地用于建教堂、修城堡、设医院、开设育婴堂、小学等。教堂为砖木结构，可容纳 200 多人。

1905 年阿木巴(A. F. Almblad)与妻子来归化城传教，1911 年转到张家口服务教会。宣道会 P. E. Ehn 与妻子 Hanna Ehn 到归化城传教。

同年，协同会在扒子补隆开办了一所学校，1914 年命名为育英小学，并按蒙、汉族学童分校授课。汉校男女生分班学习，当时有学生 160 多人，最多时达 500 人。学生的一切费用由教会负担，成绩优秀者还保送到北京、西安、张家口等地深造。随着教会事业的发展，扒子补隆教会又创建育婴院，由费安河妻子詹尼·玛丽亚负责。

1906 年协同会在归化城修建教堂，并以归化城为中心不断拓展传教区域，在毕克齐、铁帽、三两等地都建有教堂。至此瑞华会在绥远归绥、丰镇、萨拉齐、包头诸会堂有传教士 18 人。同年，扒子补隆教堂为提高农田产量，开渠 50 多华里，引黄河灌溉。工程竣工后称“洋人渠”，后改名为民复渠，此渠现在仍



在使用中。随着移民的增多，信徒人数也不断增加，教会向五原、大佘太扩展，并建立了许多分会，其中蒙古福音会专门印行蒙文圣经，吸收蒙古族教徒。

1909 年瑞华会女教士达理白(H. A. Dahlberg)来到萨拉齐传教，女教士 A. M. Anderson 来到丰镇传教。1910 年 G. E. E. Samuelsson 和使徒信心会女教士 L. Larsen 到达萨拉齐，第二年 Samuelsson 因病在萨拉齐病故，年仅 27 岁。



1911年萨拉齐耶稣堂瑞典牧师鄂必格夫妇回国述职

1912 年瑞挪会在包头开设了两个分站，草市街设立了传教点，开设了一所小学校。同年瑞华会女教士 B. Nilson 到丰镇传教，Anderson 与 Holmsten 在丰镇办了圣经学习班和男女住宿学校。

瑞典传教士伊登榜(J. N. Edenblom) 1910 年来华，先在宣化传教，1913 年，伊登榜来包头与阎德生一同布道，次年病逝。同年瑞华会瑞闻生(J. H. Svensson)和女教士 A. M. Almkvist 来到归绥，设立西医诊所；栩树叶(K. H. Ekblad)来萨拉齐布道。

1914 年传教士对丰镇教堂进行改造，分别扩建了南堂、北堂，北堂即现在

丰镇基督教新教教堂。同年托克托城教会扩建原 1902 年建成的福音堂，改称耶稣堂，有房 27 间，共有 4 名瑞典传教士在此工作。

1915 年瑞华会女教士 M. Jonsson 和柏德声(Emilia Petersohn)来萨拉齐布道。这年瑞华会在萨拉齐大西街教堂开办三妙女校，校长达理白。三妙女校办学 35 年间，毕业学生千余人；同时在教堂南对面开办育英小学校，截止到 1948 年，共毕业学生 3000 余名。同年瑞华会 Sven Keller 来华，在包头染病去世，Sven Carlsson 到丰镇传教。

1907 年挪威女教士 Hannah Holmsten 到直隶正定，1915 年转到丰镇传教。

1916 年瑞华会 Isabella Mathilda Nordstrom 到丰镇布道施医，1918 年在萨拉齐病逝。瑞华会女教士 Alma S. Erickson 抵达归绥。

1917 年阎德生购置了包头吕祖庙街东面一张姓人家的院子，兴建包头第一座教堂(后称西堂)。瑞闻生做监工，开展布道活动的同时兴办学校，最初有 2 个班，后增到 3 个班，设有圣经、国文、算术 3 门课程，学生多时达 80 余人。

同年，鄂必格不顾个人安危前去照看救婴堂的两名得传染病的婴孩，不幸被感染，不久去世，阎德生去萨拉齐接任主持教堂。随着信徒的增多，教会活动逐渐向农村发展，建立多处分会。瑞典协同会差派归绥教会传道员贾伟、王富等人去凉城县城(今永兴乡)传教，并在凉城永兴东街盖平房 45 间，建立大教堂一座。

1913 年，瑞典圣洁会(Swedish Holiness Union)的教士 J. N. G. Anderson 来到安庆学习汉语，然后去大同传道，1917 年转瑞华会，在丰镇传教。

1918 年瑞典的克鲁森和克尔顺夫妇来包头传道。同年又在归绥毕镇头道巷建立教堂。同年瑞华会在毕克齐头道街建造教堂，附设小学。



1920 年，克鲁森去世，瑞华会女教士勇魁士(Hilma M. Ljungquist)来包头传道，女教士 E. V. Vadell 派往萨拉齐，富润心(G. A. Franzén，傅润心)派往丰镇，爱魁慈(A. S. Almqvist，艾瑰慈)来到归绥。同年瑞闻生在萨拉齐先后购得面积约 20 市亩的 10 多处民宅，兴建"人"字形大礼拜堂，是当时绥远地区最大的教堂，连同办公室、谈道所、教室等共有房 275 间，钟楼高三层楼房，可容纳 1500 人。柏德声 1930 年前后与教士富润心结婚。

这年，费安河染伤寒症病故于张家口，次年其妻病故，二人合葬于扒子补隆教堂西树园。此后协同会调遣瑞典人郭法兰(F. A. Gustafso)来扒子补隆继续工作，郭法兰 1892 年来华，1899 年与 Larsson 结婚，初期在山西、陕西和甘肃等地传教。

1921 年瑞华会派遣德宜尔(Wilhelm Dreier)和女教士林生道(H. A. Nikolausson)赴包头，女教士 T. Dreier 和 E. Brandel(?-1925 年)到萨拉齐。1928 年前后 Brandel 与德宜尔结婚，后转到归绥传教。同年，瑞闻生主持修建归绥通顺街教堂，后来由其妹妹瑞惠孙教士和爱牧师接替工作，最后由魏牧师夫妇主持工作。同年瑞典牧师麦理直(Malich)夫妇来到归绥市，至此瑞典协同会在归绥的传教已具规模化。



德宜尔夫妇(Wilhelm Dreier 和 Karin Dreier)

1911 年来河南传道的北美信义会教士史必善(C. O. A. Sphira)，在 1922 年前后转入瑞华会后携妻转驻萨拉齐。史必善在萨拉齐东门外修建三妙医院，院内建有两层楼房一栋，厅房两排。第二年，因不堪土匪骚扰，医院迁至县城教堂内。

1922 瑞华会女教士 E. L. Andersson 来到归绥，R. E. Blomdahl 去丰镇传教。协同会先后调遣美籍瑞典人旦尼尔森(旦乐森)、安德森来扒子补隆担任牧师。

1923 年，安德森病逝，美籍芬兰人聂尔门继任扒子补隆的牧师。1924 年旦尼尔森回国，瑞典人普博爱继任牧师。1927 年聂尔门回国，同年瑞华会在绥远沙尔沁设总堂，瑞闻生到固阳设立固阳内地会。协同会创办了归绥市通顺街“培真小学”，王保任校长，共有学生约 200 人，并在五原县建立教堂，称五原县福音堂，后改为中华耶稣堂。

同年协同会扒子补隆教会从达拉特旗租地 400 顷，后派美国人李德洪(A. Godfrey Lindholm，1898 年-1975 年)任扒子补隆教堂牧师，他 1929 年在美国娶妻 Ethel T. Johnson Lindholm(1901 年-1989 年)。由于官府收地李德洪只好把租地如数退还。1935 年，教堂本身所租地被侵占，李德洪夫妇无奈于 1936 年离开扒子补隆。1945 年，协同会派巴牧师、耿赛尔夫妇和白克伦到扒子补隆处理教会遗留的问题。1946 年郭法兰病故，安葬于扒子补隆西树园，他去世后，扒子补隆再无外国传教士。

1924 年瑞华会安得顺(K. A. F. Anderson) ,女教士 A. L. Astrom、K. L. V. Wirfelt 和 I. M. Nilsson 来到归绥，伯思满(G. Edwin Bergman)来沙尔沁布道，女教士 A. E. Akergren 来萨拉齐传教。同年，麦理直主持修建归绥市县府街教堂，时称北堂，教堂可容纳 1000 多人。后来接替麦理直的是栩树叶夫妇，之后由义贝理



(Erik Wiberg)、义达理夫妇主持，最后一任是约翰生，1938 年，中国韩桂牧师主持工作。

麦理直还在国民军中传扬基督教，由中国牧师陈崇贵负责传道。冯玉祥将军率军驻包头期间，每逢周末，军人整队在固阳县教堂参加礼拜，冯玉祥将军亦因此享有基督将军的称号。同年，瑞典协同会在凉城县与县教育局合办“平民读书处”，并设立西药房，用西医诊疗病人，还帮助民众戒烟。

1925 年，瑞典协同会喜理(Heig)在丰镇南大场面兴建教堂，教堂内设有育婴院、西医诊所。他的妻子喜凤英在诊所负责为当地贫民接生、治疗。瑞典协同会还在丰镇周边隆盛庄、天成村、马家圐圙、麦胡图、榆柏沟等地设立了支堂，并派遣新培养的传道员在各支堂管理教会日常工作。

同年，瑞闻生由萨拉齐来包头，先住在西堂，后买下了圪料街22号的南北大院一所，该院原是车马店，又叫筒子店，有土房70间。第二年，瑞闻生正式调至包头，他首先修缮西房作谈道所和灵修室(即现在包头市回民办事处院内左侧的西房)，然后与其妻瑞德生从吕祖庙西堂搬到谈道所居住开始传道，其妻瑞德生则专心行医。

1925年瑞华会女教士法兰得(E. A. E. Frelander)来萨拉齐传教。1927年瑞典传教士到天津领事馆，返回后瑞闻生着手筹备在圪料街22号兴建礼拜堂。1929年建成大礼拜堂和住宅院，即现在的东堂，还开建了两个讲道外堂，一个在圪料街，一个在草市街。随后在古城湾、鄂尔格逊、沙尔沁、固阳县、哈尔忽洞等地设立支堂，并设有传道员传道。在包头传教的瑞典协同会牧师还有山党玉、美国女教士白克伦等。其中白克伦会蒙古语，专门从事蒙古地区的传教活动。



1929年包头东堂建成纪念活动



包头圪料街22号耶稣教堂(东堂)

1928 年绥远特别区改称绥远省，瑞典林教士在归绥建新城西街教堂，后由林教士主持传道，中国牧师为王登云，长老王世英。该堂另在新城南街东落凤街西口设有一外堂，专门对尚未信教的人传福音。新城西街教堂原址在新城西街将军衙署西侧，后因城市规划，1987 年迁至新城南现址。



1929 年瑞华会奚文盛(P. Josel H. Simeonsson)在安庆学习语言，后在丰镇、萨拉齐传教。同年瑞闻生在包头子店南侧兴建大礼拜堂。

1928 年至 1929 年，绥远省大旱，城乡灾民遍地，萨拉齐教堂与华洋义赈会成立平粜局，设立 4 个粥场放饭救济灾民，救济 150 万人次。1929 年，阎德生因照顾病患染伤寒去世，教堂工作由中国牧师葛明洲主持。

1930 年或稍晚一些，瑞华会女教士 E. Karlsson 来包头布道，1931 年女教士 D. E. Gustafsson 在安庆学习语言，后至归绥传教。1932 年女教士 A. I. M. Anderson 来萨拉齐。1934 年女教士 E. G. Lindberg 来萨拉齐，女教士 R. S. M. Johannson 来到归绥，同年沙尔沁开办了育英学校。

鄂必格妻子鄂利伯 1930 年在萨拉齐病逝，1932 年富润心妻子柏德声和刚来一年的 Gustafsson 在萨拉齐因食物中毒去世。在该堂工作的中国牧师还有郭葆光、闫贞儒等。1933 年瑞闻生在固阳主持兴建教堂，该教堂在 1959 年被拆除。1934 年 A. E. M. Karlsson 在归绥病故。

1935年，瑞华会女教士 D. M. Sandahl 来华，在扬州学习汉语后派至包头布道，E. G. T. Wiberg 在安庆学习语言，后至归绥，女教士 A. E. H. Linden 在安庆学习语言之后，来到丰镇传教。至此瑞华会在绥远有丰镇、归化、包头、萨拉齐、毕克齐等7会堂，西教士20人。协同会在绥远有2个总堂：百灵庙、扒子捕隆，传教士4人，本地传道员2人。

1935年，包头教友人数达到800人左右，瑞典协同会将包头西堂、东堂、布道所等内地会所属教堂，移交中国教牧人员管理，包头成立内地会分会即包头地方教会，孙钰、贾曦为长老，刘武、张重义为牧师，宣秀英、王毓贤为传道员，张超、孙志义、安玉成、康计祯、谭银梅为执事。

同年瑞典协同会在包头西堂创办恩育小学。小学最初有十几个学生，后来

人数增加。学校教授国文、算术等课，学生免费入学，教学质量优良，在包头声誉甚高，受到家长的赞扬和社会的好评，为社会培养了不少人才。1952年，恩育小学与私立纯慈小学合并，改为公办的包头市十三初小(现为牛桥街第二小学)。

1936年瑞典协同会在可可以力更镇南大街购民房，作为正式教堂，并对教堂进行修葺，建筑面积约270平方米。所有活动都由本地传道员主持，教会由此走上了自立的道路。

日军于1937年10月攻占归绥，扶植德王成立蒙疆统治组织，于1939年9月成立“蒙疆联合自治政府”，改归绥为“厚和浩特”特别市。抗战胜利后国民政府收复失地，并恢复归绥旧称。

1941年教徒安玉成在西脑包前街46号院买地建堂，刘振纲负责。1944年，他在包头城内西门大街10号兴建教堂，即今天的西门基督堂。

1945年瑞闻生回国，第二年勇魁士和克尔顺回国，1947年萨拉齐的安德顺夫妇经包头回国。这年瑞典协同会把包头东堂北院、西堂外院，沙尔沁、固阳、鄂尔格逊、萨拉齐、察素齐、毕克齐等大部分房产契约交给地方教会。1948年瑞典女教士山党瑜从陕西来包头，与白克伦一同在东堂南院传道。1949年，瑞华会女教士林生道至归绥传教。1949年9月19日绥远和平解放，山党瑜与白克伦于1951年前后回国。

1948年，因瑞典协同会总会停止拨发经费，当地传道人员开始自谋生路。有些教会靠信徒捐款继续工作，有些教会则进行合并以缩减开支。教会学校因经费拮据也相互合并，传教受到较大影响。至1949年，内地会在包头市境内，有外籍牧师、传道人员6人，华籍传教人士16人，教堂28处，教徒1668人。1949年9月19日，国民党绥远省党政军要员通电宣布起义，中共解放军和平解



放绥远省全境。内地会退出了绥远地区，绥远地区的教会工作由当地传道人员接管。

1952年经过三自革新运动，传教人员停发了职薪，完全自谋生路。1954年绥远省撤销并入内蒙古自治区。在包头圪料街22号建成大礼拜东堂，即今天的包头基督教堂。1958年教会活动被禁止，传教人员被划为右派，教堂被占后成了团结公社办公地，直到1982年12月24日举行复堂礼拜，恢复宗教活动。

至今，瑞典教会与包头教会依然保持联系，外国教士的后代多次回到当年他们先辈传教的地方。1999年10月，瑞典教会一行27人抵达呼和浩特市、包头市和萨拉齐教会参观访问。2000年11月，瑞典原在内蒙古传教的安牧师的后代，率信徒26人在呼和浩特市、包头市、萨拉齐和丰镇参观访问。2002年10月，安牧师的后代率信徒30人到呼和浩特市、包头市、萨拉齐和丰镇参观访问。2004年9月，瑞典教会的阿尔贝克松牧师率团来呼和浩特市访问。2005年10月，瑞典教会安牧师的后代率团来呼和浩特市、包头市萨拉齐访问。2006年10月，瑞典教会由阿尔贝克松率团，一行20人来内蒙古参观访问。



包头圪料街耶稣教堂(东堂)，只有左边的塔是原来的建筑

附录：我的祖父祖母

我的爷爷张重义，字尚礼，1908 年 7 月 2 日-1989 年 6 月 27 日，享年 81 岁，祖籍是山西河曲县。

我的奶奶孙梅霜，1916 年 1 月 16 日-1990 年 3 月 10 日，享年 75 岁，祖





籍山西保德县。

爷爷于 1917 年至 1921 年在私塾学校读书(1917 年因伤休学)，1922 年开始在托县毯厂学徒、做工，1927 年在呼市毛织厂做工，1928 年回到托县毯厂做工。爷爷于 1926 年 7 月在托县信仰了基督教，1929 年 10 月在呼市西河沿耶稣教堂道学班学习半年，1930 年 3 月份被教会派到包头圪料街耶稣教堂(东堂)为传道员，期间以家庭毛织(地毯)为生活来源，1933 年 10 月在毕克齐耶稣教堂服侍到 1935 年。

1935年，瑞典协同会将包头西堂、东堂、布道所等内地会所属教堂，移交予中国教牧人员管理，包头成立内地会分会即包头地方教会，孙钰(我奶奶的父亲)、贾曦为长老，刘武、张重义为牧师，宣秀英、王毓贤为传道员，张超、孙志义、安玉成、康计祯、谭银梅为执事。

1935 年 10 月他在鄂尔格逊耶稣教堂传教，1936 年在郊区西甲浪湾村置地 40 亩，为生活主要来源，1944 年 3 月回包头在西脑包居住，种地并做小商贩维持生计，1946 年初在西脑包耶稣教堂传教，1947 年 6 月居住于圪料街耶稣教堂(东堂)，并在此传教。

1952 年经过三自革新运动，传教人员停发了职薪，完全靠种地为生。1956 年由于土改失去土地后，爷爷 1957 年开始饲养乳羊和奶牛为生，次年公私合营，进入民族联合牛奶厂工作。1958 年 6 月 1 日，内蒙古宗教事务局举办内蒙古基督教教牧人员向党交心大会，爷爷作为教会代表去呼市参会。在向党交心活动时由于他没有向政府揭发外国传教士的罪恶言行而被划为右派。随后东堂教会活动被禁止，教堂亦被抢占，教堂成了团结公社办公地，南院成了制鞋厂，爷爷同年被迫迁入召梁二道巷 12 号居住。爷爷 1963 年被下放至团结公社自行车修理门市部工作，1965 年被下放到包头合作(东风)木器厂劳动改造，从事繁重

体力劳动，一直到退休。

1979 年 7 月政府为爷爷平反，为了要回教堂，爷爷给杨植霖(当时的青海省书记)写了信。直到 1982 年才归还东堂教堂，恢复正常教会活动。(在 1934 年到 1935 年期间，杨植霖在毕克齐做地下工作，职业是小学教师，爷爷当时在毕克齐教会传教，与爷爷是邻居。爷爷明知他是共产党，杨植霖暴露后爷爷在教会掩护他，并将杨植霖伪装为传教士送他出城一直渡过黄河。)

爷爷虚八十二岁归主，1989 年 7 月 2 日在东堂召开了大型追思会，孙席珍的儿子孙云牧师主持，是为神的安排。爷爷奶奶墓碑上刻有《神的仆人》四个大字，是由包头著名书画家白铭先生题写。



History of Christian Missions in Baotou and Surrounding Areas: Records of Swedish pastors in Inner Mongolia

ZHANG Haifeng (Beijing Hanbang Technology Coperation)

Abstract: This article, based on James Hudson Taylor's China Inland Mission, Erik Folke's Swedish Mission in China, the Albert Benjamin Simpson's Christian and Missionary Alliance and Fredrik Franso's The Scandinavian Alliance Mission, records the history of Christian mission in Baotou and the surrounding areas in detail, covering the entire process from the beginning of the missionary work in the Baotou area by Western missionaries, mainly Swedish missionaries, to their departure from China in 1950s. The first part records the introduction of Christianity to Baotou and the four main missionary organization that entered the area. The second part covers the missionary process of the various missionary organizations in Baotou and the surrounding area from 1882 to the 1900 disaster. The fourth part records the rapid development of the missionary process from the 1900 to the founding of the state; the appendix records the brief experience of a local missionary trained by Swedish missionaries in Baotou who became a preacher and pastor. This article records in detail the relationship between missionaries and missionary organizations around Baotou, as well as a brief account of their missionary experiences, with a collection of photographs of some of the missionaries and some historical photographs in the article.

Keywords: Baotou, Chrisitanity, Sweeden Missionaries, History of Mission

基督教与贵州近代教育事业*

谭厚锋（贵州民族大学）

摘要：基督教传入贵州后，就开始与近代贵州社会的变迁有着千丝万缕的联系，其活动范围涉及多个领域。文章主要系统考察了基督教在近代贵州所从事的教育活动。在传播基督“福音”的同时，基督教会在贵州创办了幼稚园、小学、中学、大学、特殊学校等各类学校。基督教会在贵州创办以上这些学校，其目的是借教育之名传播基督福音之实，吸引更多的人入教，以扩大教会势力。但教会学校在传播近代自然科学和社会科学，引进西方的学校制度和教育方法，客观上培养了一大批对社会有用的人才，并对贵州近现代教育事业的发展与社会进步等方面均产生了比较大的影响。

关键词：基督教、近代贵州、教育事业

一、基督教传入贵州的社会历史背景

贵州是一个多民族的省份。19 世纪末至 20 世纪初的贵州，经济仍以自给自足的自然经济为主，其与沿海发达地区和中原地区相比，经济文化相对落后许多。当时贵州的大多数地方耕作粗放，尤其是少数民族居住的边远地区，生

* 国家社科重点课题（编号 20AZJ004）、国家社科重大招标课题子课题（编号 19ZDA243）、中央社会主义学院统一战线高端智库课题（编号 ZK20180333）和贵州省哲学社科基金重点课题（编号 19GZZD06）的阶段性成果。本文中的基督教会均指基督宗教的新教教会。



产发展水平更是低下，一些地方甚至停留在刀耕火种阶段。落后的生产致使商品交换仍处于以物易物阶段。当地百姓受官府压迫和地主残酷剥削，生活极端贫苦，少数民族受苦更深，民族矛盾十分尖锐，而下层少数民族群众除了遭受汉族地主的压迫之外，还受到土司、土目等的阶级压迫。此外，贵州少数民族地区普遍缺医少药，教育也十分落后。在这种特殊的社会历史背景之下，为以"救世主"面目出现的基督教的传播，提供了社会的和思想的基础。譬如，黔西北苗族力求在宗教领域里寻求解脱，本来在当地流行的佛教中可以为其实现这种愿望的。但由于苗族在历史上受压迫太深，历代统治阶级造成的民族隔阂、民族矛盾异常尖锐，苗族在感情上一般难以接受汉化了的佛教思想。当他们在政治、经济上都没有出路的情况下，物质生活得不到满足时，转而寻求精神上的出路。然而，其本民族简单的原始宗教无法解释生活悲苦的原因和指明解脱的出路，他们迫切需要寻求精神上的依托，在这种情况下，基督教宣传"天下的人都是弟兄姊妹"的平等思想，行善戒恶的教义，符合苗族群众的精神需求，于是基督教很快就在苗族中传开了。在其他一些少数民族中也有类似情况。这些都为基督教进入贵州奠定了社会历史基础，成为历史的必然。

二、基督教在贵州近代的教育事业

基督教兴办教育事业，通常都被认为是间接传教的策略。这一点可以从近代早期来华的美国传教士的著述中得到证实。譬如裨治文（Elijah Coieman Bredgnian）就曾指出："只要给我们机会和充足的经费来教育整个一代人，正如支配思想之律世世代代都肯定是相同的那样，教育也肯定地可以在道德、社会、国民性方面比同一时期内任何陆海军力量，比最繁荣的商业刺激，比任何

或者一切其他手段联合行动，要产生更为巨大的影响。"[1]美国籍传教士博尔敦在《中国基督教教育的宗旨》中说："基督教教育，如同其他基督教事业一样，其根本目的在表现基督精神。表现基督精神，是传布福音最有效的方法。我们若要使一个民族得沾基督化，莫如在他们当中，表现基督化的生活；我们若能将我们的基督化的生活，在他们中间充充分分的表扬出来，就是没有其他传道的方法也足收相当的效果。否则，虽有其他传道方法亦难收效。所以表现基督的精神乃是基督教教育的基本目的。"[2]

《基督教教育事业》一文说的更为明了：

基督教会所办之教育事业，始于一八三九年。特基督教会之学校，初非专门之教育家所设立，其志亦并不在教育人才以促进教育之进步，乃欲以学校为一种补助之物，以助其宣传福音之业。顾一经设立，此等学校乃立要求其存在之权利，不特能助创办之人达其当初设校之目的，并能力助教会事业，以赏其建设之愿望……教会学校之重要，并不关乎已设校数及学生之多寡，实可以其毕业学员在国内及宗教上所占地位，及学校本身所做事业证明之。[3]

外国教会办学的目的主要是为了传教，但是从历史的观点出发应该看到，由于学校的开办，使当时西方先进的文化科学知识传入贵州一些边远闭塞的少数民族地区（如威宁石门坎），为当地培养了一批知识分子，促进了当地社会经济的发展，它的许多办学经验至今仍有值得借鉴之处。

[1]《中国丛报》1836 年 12 月，第 371 页。转引自顾长声《传教士与近代中国》，上海．上海人民出版社 1991 年 12 月第 1 版，第 372 页。
[2] [美]博尔敦《中国基督教教育的宗旨》载《教育季刊》第 2 卷第 1 期，1926 年 3 月。
[3]《基督教教育事业》，载《中国基督教教育事业》卷一 18～20 页，1922 年。



基督教会在贵州近代创办了种类繁多的学校，主要包括幼稚园、小学、中学及补习学校、大学、特殊学校、神学院校等。限于篇幅，以下简要介绍一些具有代表性的各级各类学校。

（一）幼稚园

贵阳市敬一幼稚园成立于民国二十九年（1940 年），位于贵阳市双槐树 7 号（今护国路北端）中华基督教会原址内（后随该会迁至黔灵西路）。由中华基督教会女传教士宋晋恩（加拿大合一会）、郑兆华创办（2 人兼任教师）。次年聘用信徒汤韵文、夏月华为专职教师，由宋晋恩指导教学。教内外儿童兼收，第一年入园儿童 30 余人。教学内容以宗教为主，采取主日学校形式教学，教唱赞美诗歌，讲圣经故事，早晚礼拜，开饭、吃茶点前，须先祷告，或唱谢饭歌。民国三十一年（1942 年），为纪念中华基督教会全国总会会长成静怡（敬一）牧师，改名为“敬一幼稚园”。同年，因宋晋恩回国度假，幼稚园由汤韵文负责，增聘教师黄健。民国三十四年（1945 年），成立董事会，由乐景武、梅岭先、吴怀廉、史上达等组成，向贵阳市政府申请备案。次年春获准立案，名为“贵阳市敬一幼稚园”。汤韵文任主任。入园儿童逐年增加（最多时达 80 余人），又增聘余庆德、许尚书等多名教师。幼稚园课程有常识、故事、唱游、画图等课程，每周礼拜六上午放学前，全园教师、学生要参加举行礼拜仪式，由教会牧师、教士主持。1952 年，由政府接管，现为贵阳市第五幼儿园。

德慧幼稚园创办于民国三十年（1941 年），位于中山西路贵阳圣公会教堂后院。初名中华圣公会幼稚园，园长由首创者、圣公会主任会长黄奎元兼任，另聘邱美香为主任。有两个班，为半日制，不办儿童伙食。民国三十五年（1946 年），黄奎元赴美访问，园长一职由汤山英会长担任，邱美香因与汤不合而辞职，幼稚园规模缩减为一个班。民国三十七年（1948 年），汤山英调走，

朱明斋（贵阳圣公会会长）兼任园长，重聘邱美香主持园务工作，扩大招生（100 人左右），改名德慧幼稚园，改为全日制，加办儿童午餐，上午有课间茶点，每人每期收学杂费 2 元大洋。教职员工有岳华章、钱宏钧、林家元、钱梅芳等（均为信徒），该园开支统一由中华圣公会云贵教区支付。1952 年，由政府接管，现为贵阳市第四幼儿园。

（二）小学

安顺敬一学校、广智小学堂和乐育高等小学校这三所学校均由英国籍内地会传教士党居仁创办。党居仁一向重视教育，早在清光绪二十年(1894 年)，他就在水洞街(今文化路)基督教堂开办苗民义务学校，招收苗民子弟入学读书。[1] 光绪二十三年（1897 年），党居仁在水洞街（今文化路）办“义学”，聘请饶渔九、赵诚斋（2 人后来成为信徒）任教，招收男女学生各一班（每班 60～80 人），学制 4～5 年。另先后在安顺附近的柴家苑、罗家园、石板寨等地开办附属“义学”。后安顺义学规模扩大，更名为敬一学校，民国十六年（1927 年）停办。义学主要招收穷苦青年信徒，毕业以后回到原籍从事传教，学生杨锡光、杨庆安、戴岳中、杨友轩等人，后成为黔西北一带有名的传教士。杨庆安和杨锡光二人，曾代替外国传教士巡视各地教会，享有内地会给予的特权，出入有官府派兵护送，每遇民教纠纷，便由 2 人出面调解。

光绪三十二年（1906 年），西医孙鉴清自燕台教会医学堂毕业归来，与郡绅黄元操、柳惠希、梅品清等筹商设立学堂，与黄醸金宴请地方绅商于水洞街福音堂，请来宾书捐作开办费。借福音堂房屋为讲堂，延柳惠希、梅品清任国文、地理、修身等科目，孙鉴清任英文、算学，党居仁每周任英文一二小时。

[1]安顺市西秀区教育志编纂组编《安顺市西秀区·教育志》，贵阳.贵州人民出版社 2006.11 月第 1 版，第 8 页。



孙与黄并任学董。分高等、初等两班教授，学生 60 余人。酌收学费以充经费，不足则由黄、孙两人负责筹充。开办一年后，以学生多非信徒，在教会多有不便，因改租许衙街白衣庵庙房为校舍。延柳惠希、黄志澄、梅元卿分任经学、历史、国文、修身各科，刘树藩任法文、算学，孙鉴清任英文、算学。甫及一月、孙鉴清应邀赴省设立医院，筹款之责，由黄元操独负。满一年后经费困难，适值公立两等小学堂因事涉讼，学生星散，遂以广智学堂之学生并入，广智遂告结束。[1]

民国三年（1914 年），党居仁创办乐育高等小学校。该校广招少数民族子弟入学读书，其中包括杨文周、杨泽生、王贤昌、吴国彬、杨丙先等。聘请饶渔九任校长，其子饶伯承任科学课教员，另聘请柳惠熙、吴连城、张跃先等为教职员。党居仁自任英文、《圣经》课教学。该校学生甚多，有远自威宁等地来者。共招生两个班。学生毕业之后，被分赴到安顺苗族较多的村寨办学传教。由于党居仁采取先培养苗族青年骨干人员，再由这些人员去传教，因此基督教在安顺的苗族群众中发展很快。1915 年，党居仁不幸触电去世。乐育高等小学校不久停办。民国 6 年（1917 年），乐育高等学校的部分毕业生，先后分别在城郊少数民族聚居的柴家苑、大山脚、核桃寨(三地今属东关办事处)，罗家园、北门石板寨、西门石板寨、洞口流(四地今属开发区)，邓家水井、平桥(两地今属轿子山镇)，刀鞘(今属蔡官镇)等村寨开办苗民义务学校，广招少数民族子女入学读书。但因经费后陆续停办。[2]

普定等堆敬一学校创办于光绪三十一年（1905 年），位于普定县补郎乡等堆。因为在基督教传播并聚会崇拜时对书本知识非常的需要，所以在内地会总

[1] [民国]《续修安顺府志》第十五卷《教育志》，拾、“学堂”。
[2] 安顺市西秀区教育志编纂组编.安顺市西秀区·教育志[M].贵阳.贵州人民出版社,2006,11.安顺市苗学会编.安顺苗族[M].贵州民族出版社,2011,88.

会没有完全资助办校的景况下，党居仁只能借助等堆礼拜堂作学习场所之用，后来虽然几个班挤在同一教室，但在当时的处境也只能克服了。学生寄宿在农家。学校经费由基督教内地会不定期给资助一部分。敬一学校首先聘请敖光前、孙士俊执教。民国元年（1912 年），聘请杨锡光（苗族）执教。杨锡光为秀才，安顺"义工学员"，传道人。在杨锡光执教期间，周一至周六教学生读书识字，星期天也由他主持礼拜带领信徒过宗教生活。杨锡光在等堆"敬一学校"执教 40 余年，共毕业 20 多班，2000 多人（其中 300 余名考入初中）。民国二十七年（1938 年）普定县毛县长视察了等堆"敬一学校"，认为该校是普定办得最好的私立学校之一，应该享受国家公费办学待遇。后经普定县教育局批准，"敬一学校"改为普定县坪上乡第二中心小学。[1]

石门坎光华小学位于威宁石门坎，始建于光绪三十一年（1905 年）。1904 年冬，循道公会传教士柏格理在威宁县石门坎传教，他依据该会"哪里有教堂，哪里就有学校"的宗旨，开始筹建学校，并以"读书识字不会被别族欺侮"等道理动员苗族信众参与办学。次年，建成教学楼和两幢厢房，首批学生 20 余人（由早期入教者中挑选，所以均为苗族青壮年）。教师为云南昭通王玉洁。教材选择的是《绘图蒙学》一类启蒙教材。课程有看图识字、连词成句、算术、音乐、图画等。宣统元年（1909 年），在募集到捐款并得到循道公会的津贴后，学校增建了教学楼、宿舍、礼堂、游泳池和运动场等。同时在咪咡沟、长海子、大坪、拖姑媒等地建立乡村小学。次年，由各教会选拔出一批骨干到石门坎参加师资训练班，由这批人担任各分校的教师。是年，循道公会西南教区苗疆部教育委员会成立于石门坎小学内。宣统三年（1911 年），石门坎教会学校取名为石门坎光华小学。其他乡村小学也分别编为"光华小学第×分校"（初小）。另在彝族地区建立四方井崇德小学及分校。光华小学分校有天生桥、陆家营、简

[1] 安顺市苗学会编.安顺苗族[M].贵州民族出版社,2011,88.



角寨、罗布甲、爱华山、木槽、大寨、马街、枧角寨、长海子、碐子河、切冲、龙井、上海枯、瓜拉、牛街等分校；四方井崇实小学分校有海戛、三道河、色木戛、朱戛、卯大路、沙厂、脚落块、白岩脚、哲觉、四十五户、哈拉河、揪摸戛、果河凹、大桥、得姑鲁、色居乐、坝口等分校及狗街真光小学、灼乐多明德小学、锅底小学、大街翠英小学。石门坎光华小学在校学生。300～400 人，加上各分校，总数约 2000 人民国元年（1912 年），光华小学办成有高小部的完小，分男女二部，成为西南地区最早男女合校之一。民国十五年（1926 年）该校改行新学制，初级小学 4 学年，高级小学 3 学年。民国二十五年（1936 年）以后完全废除宗教课，采用国民政府教育部审定的国文课本，但教会仍编写一些辅助性教材。所开设课程有国语、算术、历史、地理、自然、生理卫生、音乐、体育、公民、三民主义等，该校坚持苗语、汉语双语教学。苗文课，每周二节，采用柏格理等人所编《苗族原始读本》；每周二节说话课，教苗族学生学习国音字母，以习汉语。早期由汉、苗族教师任教。20 世纪 20 年代后，随着苗族教师队伍壮大，他们成为主要教学骨干。外国传教士及其家属也有参加教学者，柏格理教过英语，其妻海孝贞教过音乐和卫生。

学校经费主要来源有：1、循道公会西南教区补助。2、收取学生学费，初小学生，信徒子弟每学期交包谷 5 升（每升约 3.5 公斤），非信徒子弟为 7 升；高小学生，信徒子弟为 7 升，非信徒子弟为 1 斗。学生课本、纸张、笔墨、文具自备。3、国内外的捐资。清光绪三十四年（1908 年），英国人阿提多即捐款 2000 英镑，以作改善学校条件的经费（这项来源不固定）。

石门坎光华小学有校董会，负责人刘映三、杨苒惠。后设高小部主任和初小部主任二职。民国六年（1917 年）后实行校长制。教师有王玉洁、马才富（回族）、夏士元、钟焕然等 10 多人；苗族教师和校长有杨苒惠（第一任校长）、张洪猷（高小部主任）、张志诚（初小部主任）、王霄汉（第二任校

长）、吴性纯（第三任校长）、朱焕章（第四任校长）、杨汉先（第五任校长，杨雅各之子）、李正邦（第六任校长）、王德椿（第七任校长）、韩绍纲（第八任校长）。教师的工资分两部分，一是现金，即教会每月发给的 20～35 元法币（按当时市价，仅够买食盐）；二是口粮，由为学生交纳的包谷（代学费）中分配给教师（学生少的分校，教师口粮还须家庭补贴）。学生伙食是个人自带包谷到校，由校工代其煮熟；蔬菜是学生利用学校所购土地自己种植。**这种艰苦奋斗的精神，成为学校的一种优良传统。**

光华小学教育成果显著。民国七～十四年（1918 年～1925 年），该校考试由基督教华西教育联合会出题。民国十五年（1926 年）后，改由光华小学自办考试，初小部升入光华小学高小部，高小毕业者则升入云南省昭通循道公会所办之明诚中学或昭通中学。民国三十二年（1943 年）后可升入石门坎边疆民族中学。到 1950 年高小毕业生数百人，初小生数千人，入中学、中专者有 200 余名，升入大专院校者 30 余人（包括神学院 7 人）。**时人称石门坎为“西南苗族最高文化区”**。

光华小学及分校重视体育教学，而且每年端午节都要举行运动会。运动会比赛项目有：田径、团体操、足球、拔河等；还举行歌咏比赛、同乐会（举行妇女穿针、齐麻、穿裙、文化测验等竞赛）。其中，民国二十三年（1934 年）第 23 届运动会规模最大，除光华小学及其分校外，还邀请威宁四方井崇德小学、云南省彝良县城关小学等学校参加，有 1 万多人观看比赛。除保留往届比赛项目外，增设了篮球、射箭、骑马、爬山等新项目。体育项目有团体操、跳高、跳远、撑杆跳高、三级跳远、掷铁饼、标枪、国术十二路弹腿、板凳拳等。民国二十二年（1933 年）,光华小学学生朱旭辉参加云南省昭通地区运动会，获一万米长跑第一名。次年在昭通地区 11 县运动会上，光华小学学生李学高获万米长跑第 2 名。民国二十九年（1940 年），李学高升入成都中央政治大学边



疆蒙藏学校读书时，曾获四川大学生运动会 1 万米长跑第一名。光华小学的足球队，实力雄厚，民国二十五年（1936 年），光华小学足球队踢败了素称“未有对手”的杨森所部足球队。1952 年 8 月由人民政府接办，改名为“石门民族小学”。

葛布志华小学创办于光绪三十二年（1906 年），位于赫章葛布，初名迪良小学，由在安顺的英国传教士党居仁资助，他派安平(今平坝)人娄云波具体负责。办学经费和教师薪金由英国“差会”驻上海办事处拨付。宣统元年（1909 年），娄云波因故被解除教师职务，由黄志之接替。1910 年，因一户村民失火，殃及教堂及学校。党居仁闻迅后呈报总会得到捐助，修复学校。民国元年（1912 年）黄志之离任，由潘正元接替。翌年，党居仁聘请安顺人孙桂丹、鲁士杰到葛布任教，开设高小班（学生 20 名）和初小女子班（教师陈桂英）。民国三年（1914 年），又增加高小乙班，增聘教师鲁绍忠，至此，学生增加到 200 人左右。民国四年（1915 年），党居仁去世，学校经费困难，高小班停办。民国十七年（1928 年），以杨志诚、安天福等为首，成立校董会，恢复高小班，改名为“志华小学”，杨志诚任校长，教师薪金由学生缴纳学费解决。民国十九年（1930 年）学生增至 415 人，多数是苗族、彝族学生。杨志诚卸任后陶德恩继任校长。

学校的初小课程有国语、算术、常识、音乐、美术、手工、习字等科目；高小课程有国文、算术、历史、地理、英语、自然、修身等。另开设工课有剪贴、刺绣、编织等。20 世纪二三十年代起，开设公民课，高小开设三民主义课。学校体育课有篮球、跳高、跳远等项目。1951 年，由赫章县人民政府接管命名为“赫章县葛布民族小学”。[1]

[1] 贵州省赫章县地方志编纂委员会编《赫章县志》，贵阳.贵州人民出版社 2001 年 4 月第 1 版，第 591～592

大定宽爱二小创办于光绪三十二年（1906 年），设在大定县（今大方县）城，是在安顺内地会英国传教士党居仁资助下开办的。党居仁派苗族杨锡光负责学校事务。此后，先后有胡雅各、胡约瑟、胡约书雅、郭绍安(这四位均为汉族，是安顺内地会培养出来的传教人员)等驻会任传道兼教师。学生学习书目有《三字经》、《千字文》、《百家姓》、《四书》、《五经》等，还安排圣经问答等基督教知识课。民国七年（1918 年）以后，办成一到四年级的复式班，课本改成中华书局出版的《国文》、《算术》、《自然》、《地理》、《历史》、《音乐》、《美术》，另加上教会的《圣经》。民国元年（1912 年），安顺内地会派德国女执事会鲍宽爱等到大定（今大方）县城设立教会总堂，小学归女执事教会管理。鲍宽爱去世后，阿叽咪小学更名为"宽爱二小"，教会派传教人员李摩西驻会办学。民国十四年（1925 年），女执会从大定派杨约瑟、龙绍周(彝族)等人担任教师，办学经费由女执事会负责。民国二十四年（1935 年）后，教会实行自立，女执事会派马应祥到阿叽咪传教办学。学生初小毕业后，升入宽爱小学读高小。后又有威宁杨忠志及何德明到宽爱二小任教。师资待遇，民国二十四年（1935 年）前，由外国差会负责。以后，由教会"乐捐"、出租教会土地收入、学生学费（每年银元一元五角到二元、一斤半肉、半斤油和少量煤炭）解决。在校生维持在 30-120 人之间。1950 年初由政府接管。[1]

大定宽爱小学及分校位于大定县城，民国七年（1918 年）由德女执事会创办，初名"华西联两级小学"（设 1～4 年级）。学校分男女两校，男校校长鲍宽爱；女校校长程绍光。民国二十三年（1934 年）鲍宽爱去世，学校更名"大定宽爱小学"，以示纪念鲍宽爱。任课教师除王约翰外，还聘了杨次青(万选)、吴浦青、王穗六等任教。教师待遇无统一规定，教会人员在校兼课者不领薪；外

页。

[1] 杨松《解放前纳雍的教会办学》，载政协纳雍县委员会文史资料研究委员会编《纳雍文史资料》（第 3 辑），1989 年 5 月印，第 164 页。



聘教师，由教会付给 2～5 元(银元)的月薪。有的教师家住教会，如李道每月仅领包谷 1 斗(约 35 公斤)作生活费。学校按国家规定开设课程，同时每周增开《圣经》和《四书》课程各一节。

学生多来自大定农村，也有来自纳雍县、水城、郎岱(今六枝)的信徒子弟。因他们家处边远地区，有的甚至不会说汉话。外地学生都安排在学校住宿。因家贫没有被子的学生很多，教会买来秧被(用稻秧搓制成，当时贫苦人家普遍使用)和芦席，供给学生使用。民国三十三年（1944 年）秋，时任校长的杨景尧发动教会人士、学生家长及历届校友为学校乐捐钱粮作奖学基金，多者捐包谷一斗，少的三升五升不等。杨校长将乐捐款购地 6 亩，出租给佃农耕种，将此收益作奖学金。对成绩优良的学生予以奖励。

学生伙食，大的学生每人每月交包谷 5～8 升(每升约 3.5 公斤)，一般的交 3～4 升，煤炭、盐巴、蔬菜等，由教会补贴。吃包谷饭、酸菜汤，每月两次荤菜。对家庭极为贫困的学生，由教会供给膳食。经过几年，学生人数由初办时的 20 余人，增加到五六十人，还招收了部份城区的少年儿童入学。学校按国家统编教材进行教学，另加授宗教课。星期天做“礼拜”，由学生自行参加。学制为 7 年。

民国十二年（1923 年）冬，首批高小生 5 人毕业（彝族 4 名、苗族 1 名），由教会保送入四川泸州“华西中学”就读。学习和生活费全部由教会供给（后因水土不服，3 名退学）。民国十五年（1926 年），“华西小学”更名为“大定基督教会私立崇实小学”。教师有杨景尧(彝族)、杨显光、王鑫甫等。学生约 150 人。同时附设女子识字班。其中,杨景尧自 1925 年春起主持大定基督教会崇实小学(即宽爱小学)，杨景尧自感文化基础薄弱，拜当地文化名人赵鉴(晚清拔贡)、杨次青（北师大毕业生）为师，在赵鉴的指教下，杨景尧的古典文化水平有很

大提高。其又融汇新知，终于成为当时在大定以善教著称的教师。由于学校教学认真，要求严格，县城的许多孩子都送到该校就读。

民国二十九年（1940 年），杨景尧开办补习班，对高小毕业未考取初中又想继续学习者，组织补习 1 年，开设国语、英语、数学课。他亲自上课，教学认真负责。学生经过补习，一些人考上了初中，有的回到农村参与办学。

民国二十七——三十八年（1938～1949 年）冬，宽爱小学共办 7 所分校。第一分校，位于向水区海马乡的箐脚。原为民国三十一年（1942 年）开办的保国民学校。不久定名为箐脚边疆小学。后来由李进申主持该校，改为宽爱小学第一分校(初级小学)。宽爱小学第二分校校址在响水区海马乡的显母，原是箐脚边疆小学分校，后由王懋林接办，改为宽爱小学第二分校。宽爱小学第三分校校址在六龙区安乐乡，当地彝族占全乡人口的 90％以上，学校负责人是万黎(彝族)。宽爱小学第四分校校址在纳雍县乐治区老凹坝铧口寨，该寨全是苗族，学校负责人是朱德学(苗族)。宽爱小学第五分校校址在长石区大山乡小寨，此地多为苗族，由杨鸣皋负责学校事务。宽爱小学第六分校校址在毕节县普宜区田坎寨，当地多为彝、苗族，龙道谦由遵义神学院毕业后，被派往普宜传教，当地少数民族迫切要求办学，留龙道谦在该地创办了宽爱小学第六分校(1939～1942 年)，招收男、女学生 30 多人，办初小一至四年级复式—个班。宽爱小学第七分校校址在瓢井区八堡乡新寨，此地是苗族寨子，信基督教，从未办过学校。民国 27 年（1938 年），李尽忠(苗族)在此地创办了宽爱小学第七分校。大定教会派廖琴(女，独山人)接办（1939～1942 年），设一个初小复式班，招收苗族青年学生 30 多人入校。廖琴思想进步，她教学生唱《大路歌》、《义勇军进行曲》等，还组织苗族青年在早晨进行军事操练，向他们经常讲解抗日救国的道理。廖琴于 1942 年末，突然离开苗寨去重庆（1957 年廖琴由重庆来信问学生们的情况，并叫同学和同学的家长合照一张相片寄给她作纪念）。



宽爱小学创办36年，就读该校学生2000余人，高小毕业生12期，约300人。1952 年 11 月，由人民政府接管，改名为“大定县城南小学”。[1]

铜仁福音会明德男子小学及达德女子小学位于铜仁市北门福音堂，创办于民国七年（1918 年），分男、女二校。男校称明德男子小学，女校称达德女子小学。学校学生半天劳动，半天学习。两校均由美籍传教士卫理主持，聘请张淑承、颜介甫任教。学生须入教，免缴学杂书费，供给食宿衣着及零用。两所小学增开设的课程除增设宗教课外，其余与普通学校相同。主要内容分知识课和劳动课两类。知识课有圣经、英文、国文、数学等；劳动课有种菜、挑花、刺绣、织布等。民国十三年（1924 年），达德女子小学扩大。

民国九年（1920 年），结构成立总堂，珠市教会划属结构总堂。结构总堂成立教会小学，取名为“私立明德小学”。约一年后，在珠市教会成立了小学，取名为“私立明德第二小学”，归结构总堂领导。教师人选由教会委派，先后在校任教的教师有安定光(可乐人)、岳德成(木冲沟人)、罗嘉荣(甘河人)、赵文太(大坡人)等。教师工资最初由外籍牧师用差会津贴支付，每年约 100 元大洋。另由学生筹集部分粮、油、肉作教师伙食。后来差会津贴逐年削减，由学生出—部分学费。

学校课程最初采用《三字经》、《百家姓》、《四书》等。后在上海订购《共和国文》、《算术》。20 世纪二十年代末期，改用《新学制教科书》。当时由于师资关系，只设初小班，开国文、算术、常识、习字、音乐等科。到了三十年代初，国文改为国语，由文言改为白话文。初小毕业后到结构读高小。

[1] 李道《大定基督教会私立宽爱小学历史沿革简介》，载中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编《大方文史资料选辑》（第 4 辑）1988 年 5 月印，第 72～79 页；李进中、李道、李卿《杨景尧献身宽爱小学》，载中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编《大方文史资料选辑》（第 6 辑）1989 年 10 月印，第 41 页；赵发光《诗文横溢淡泊一生—晚清拔贡赵鉴生平略介》，载中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编《大方文史资料选辑》（第 6 辑）1991 年 7 月印，第 14 页。

由于教师信基督教，每天放早饭学时，都要做礼拜仪式。每星期天要点名参加做礼拜，无故缺席者，要责罚 10 大板。这个时期差会不再拨给津贴，学校由本地教会自办，教师人选由教会长老商议聘任。民国二十六年（1937 年），罗文科、高登文从昭通明诚中学毕业回乡任教，珠市教会小学增设高小班，改名为“私立明德高、初两级小学”。在当时的边远山区设立高级小学，算是最高学府，威宁、水城等毗邻地区的彝族都送子弟到珠市读书，珠市小学名盛一时。民国二十九年（1940 年），培养出第一批高小毕业生。毕业生有的考入威宁、昭通等地中学或师范。以后逐年有毕业生外出升学。[1]

威宁大街子翠英小学创办于民国十年（1921 年），历任校长为王正纲(又称王百长)、余世清、王天星、王士泉、王世荣、余世尧等。教师为安朝清、王顺安、王顺德、安美珍(女)、王洪忠、王绍纲、王国英、余梦臣、王天祥、余永德、王家庆、安美媛(女)、王天爵、王爱聪(苗族)、杨永明(苗族)、王世光等。1931 年前后停办。

威宁四方井崇德男女两级小学校创办于民国元年（1912 年）。由比较有文化的彝族信徒和英国传教士主办，学校建设比较完备，教室、师生宿舍、礼堂、厨房、厕所、马厩俱全。男女生分别教室上课。首届女教师为聂光秀、安竹美(彝族)。女生校舍后来遭火灾被毁而停办。四方井小学编有一支校歌，词为：“井部崇德堂，异寻常，中西伟人辈同赞襄，四方空气来馨香，莘莘学子同欢唱，光祖国，光祖国，在人各努力”。民国初年使用“共和国教科书”。课程有国文、算术、地理（地理初阶)、历史(西国英雄志略)，修身、卫生(卫生初阶)均系文言文，另外还有书法、图画、音乐、《圣经》等。民国十三年（1924 年）后，在“五四运动”的推动下，改读新学制教科书，均系白话文，《修身》改为《公

[1] 龙宪良《珠市乡地名沿革及教育事业的发展》，载中国人民政治协商会议贵州省赫章县委员会文史资料研究委员会编《赫章文史资料选辑》（第 1 辑），1985 年 1 月印，第 93～95 页。



民》课。历任校长为王天铨、余世清、王士泉、聂文光(均系牧师)。老师先后有安启云(牧师)、王正邦、安永昌、余万泰、王珍祥、苏仕和、王绍纲、王天星、禄国章等人。由于该校教学质量较好，设备齐全，周围几十公里的学生均来此就读（主要是彝族，汉族学生极少），走读生占全校学生的 l / 3 以上，住校生伙食自理。每逢星期日，原则上全校师生均须参加做礼拜(唱诗、读经、祷告)，由英国牧师和中国牧师轮流主持"开圣餐"，只有牧师或少数教师参加。老师薪金由教会发给。[1]

威宁灼乐多小学创办于民国十二年（1923 年），校名"明德小学"。校址为原灼乐多土目的遗址。老师有两名，一个是教新学的老师禄发春，一个是教旧学的老师姓蔡(人称蔡八先生，汉族)。设备比较简陋，在教会和地方的支持下，逐步完善。教学质量逐步好转，至新中国成立前夕，已具有一定的规模，但与四方井小学相比，仍有一定的差距。历任校长为陆永吕、陆朝典、禄大禧等。老师有禄发春、蔡八先生、聂文光、陆锦华(女)、王天爵、姬德珍(女)、安兆铭、王天禧等。[2]

威宁还有海戛小学和木槽梁子小学(苗族小学)，由于受经费和校舍的限制，教师缺乏，学生很少，约于 1931 年前后相继停办；织金县熊家场白马洞村内地会附属小学和盘县内地会明恩小学，办学情况不详；龙里明德小学，1949 年 2 月建立，有牧师颜廷棋兼任校长。安顺办的教会小学还有：武林乡的石板寨、邓家水井，金华乡的大山脚、核桃寨，云华乡的洞口流、罗家园，青白乡的石板寨，千峰乡的平寨，五权乡的刀鞘等苗族村寨等，入学儿童中苗族较多。

---

[1] 安永松《二十世纪前期的威宁教育》，载中国人民政治协商会议贵州省委员会文史资料委员会编《贵州文史资料选辑》（第 33 辑），1996 年 12 月印，第 33 ~ 34 页。
[2] 安永松《二十世纪前期的威宁教育》，载中国人民政治协商会议贵州省委员会文史资料委员会编《贵州文史资料选辑》（第 33 辑），1996 年 12 月印，第 34 页。

纳雍羊场再块小学于民国二十年（1931 年）由毕节基督教德女执事会苏宽仁派张廷光创办。民国 34 年（1945 年）停办。继续办了四年级复式班三届。威宁张承兵、杨忠智，赫章杨仕华等人先后在该校任教。每届学生 15 到 40 人。

民国三十年（1941 年），中华圣公会杨廷璋到遵义建教堂，同时开办初级小学，定名“**遵道小学**”。聘请了祝巨卿、罗冠军、王兰馨为教师。另有浙江大学（当时迁到遵义）的两位同学兼任美工和音乐课教师（每周两个学时）。杨廷璋擅长中医，因医道之便，结识了当时军政部军粮局驻遵义办事处处长姜辑五，姜受聘出任遵道小学董事长，浙江大学丰子恺教授任董事。民国三十三年（1944 年），杨相华由成都华西协和神学院毕业到遵义教堂，亦兼任教导主任和教学。抗战胜利后，杨廷璋离开遵义，小学和教会的工作移交杨相华代理。此时，遵道小学已成为完全小学，学生增到 180 余人。先后在遵道小学任过教的老师有李德宣、赵懋功等 18 人。浙江大学迁返杭州时，竺可桢校长将浙大教授俱乐部的家俱和俱乐部墙壁所挂的 8 幅山水、人物画及书法条幅赠送给遵道小学。学校聘请当地交通银行、中国银行、农民银行、贵州银行经理及大兴面粉厂经理等任董事长及董事。董事会发起为学校筹募基金，并商请大兴厂姜经理向厂方联系，把学校改为厂方子弟小学，厂方每月向学校提供予一石米等价的经费补助，待入学儿童增多之时，再作相应调整。学校为募集资金还举办过一次音乐晚会。

贵阳安息日会三育小学于民国 18 年（1929 年）创办，位于贵阳市普定街（今黔灵西路）安息日会后院。初名安息日会贵州区会教育部，李义生任教师，最先以“儿童生活团”为名活动，约为初小程度（两个复式班），只收教职员和信徒子女。民国十八～二十八年（1929～1939 年）由方文华、王立正任教师。民国二十八～三十五年（1939～1946 年）加开五、六个年级。民国三十三年



（1944 年）改名贵阳私立三育小学，对外招生。民国三十五年（1946 年）学生增至百人，加开初中班。民国三十七年（1948 年）程再忠任校长。

征属子弟学校校址在新市场青年会内（今贵阳市市场路小学地址），为贵阳中华基督教青年会所办，是为抗日战争军人服务的全日制学校，专门救济抗日军属失学儿童。1943 年 2 月 20 日正式开学，招收学生 100 余人免费入学，按考核程度分为低、中、高年级，三个复式教学班。史上达任校长，智育部、小学部干事龙廷恩、刘宏烈、林选文主持校务，担任教学。1944 年冬黔南事变，贵阳大疏散，停止招生。1945 年 7 月 15 日恢复，在征小基础上复校，获政府批准备案，改名“贵阳市私立青光小学”，扩大招生，自一年级至六年级，采单轨制。每班招生三十名，课程从中年级起，加授英语。[1]

（三）中学及补习学校

民国二十四年（1935 年），朱焕章从华西大学毕业，回石门坎任**光华小学**校长。他多次呼吁教会拨钱在石门坎办中学，但都未得应允。民国二十八年（1939 年），朱焕章去昭通明诚中学任教，他看到没有几个苗族学生能到昭通读书，更增加了他在石门坎办中学的决心。后得到杨砥中等人帮助，决定设立“西南边疆私立石门坎初级中学”（1946 年，改名石门坎初级中学），并组成由杨砥中任董事长的董事会。由朱焕章任校长。办学经费由教会负责三分之一，校董事负责三分之一，学费收入和苗族捐助为三分之一，确定 1943 年秋季招生。第一班学生共 86 名。但后续经费成了大问题。全体教职工都过着较艰难的生活，校设备亦非常简陋，但除 1948 年因地震停课一个多月外，都是正常上课。

[1] 贵阳市志编纂委员会编.贵阳市志•宗教志[M].贵州人民出版社,1996,295.

学校对学生要求严格。制定了作息时间，规定月终考试和学期考试，早晚自习，中午习大字，每周作文一次，起床、息灯、集合、升降旗和上下课，统按号音活动。当时，学生都能够自觉读书，早晚自习和上课，除病者外，是不会旷课的，即使是在星期天和课后，学校周围坎脚林中，随时都可见到手捧书本的学生。而晚自习的照明则由学校购置汽灯备用。学生毕业后，成绩较好的，尽可能介绍去外地深造，如王德光、韩绍清、潘光明等去南京蒙藏学校，朱佳仁、朱爱光去昆明天南中学。学校的课外活动丰富，体育课除正常的体操课外，还有足球、篮球和登山等。学校师生爱踢足球，课后和星期天，师生都常举行足球赛。每年端午节都要在石门坎参加端午运动会（内容有足球、篮球赛，田径，赛马，射箭，登山等）。文艺节目多唱抗日歌曲和演练抗日话剧，有时举行营火晚会进行歌咏比赛。

学生伙食都是由家里带来，为了不影响学习，学校给学生买了炭，请工人给他们煮饭，但不是大锅饭，而是以家庭能力差不多的学生自由组合（一般 2 至 6 人）。每天上下午的上课前便把苞谷面、自备的小锅甑送到伙房，由校工给他们做。汤菜由学生自己做。学校周围空地，分给各小组种菜，以解决他们吃菜的问题。

历任校长朱焕章、杨忠德；教导主任杨忠德、毛建光、张斐然、张友伦；总务主任杨荣先；教师陶开群、吴善祥、杨耀先、张恩德、钱烈、安锦惠、陶仕伦、钟焕然、朱佳仁；职员王学章；教工黄太明、杨锦福、吴正光。至 1950 年初，共毕业学生 5 期 120 人。1952 年 8 月由人民政府接办，改为贵州威宁石门民族中学。[1]

[1] 杨忠德《西南边疆私立石门坎初级中学的创办及其教学活动》，载中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会第二届文史资料研究委员会编《威宁文史资料》（第 3 辑），1988 年 12 月印，第 129～137 页。



基督教铜仁福音会美籍传教士卫理于民国十四年（1925 年）创办私立**铜仁明德中学**，其校址在北郊两板矫(现今铜仁学院)，为初级中学，校长由卫理担任，校董会董事长朱耀先。民国二十四年（1935 年）卫理在长沙病故，秦愈禄继任校长。民国二十七年（1938 年）由美籍女传教士邬乐尔接任。其后，谭安祺、彭义棵、张剑桥、李学炳先后担任校长。民国三十二年（1943 年），戴一真主持教会，聘请贵州省第六行政督察专员公署专员谢贯一为名誉校长，张国勋为副校长，主持校务。民国三十四年（1945 年）后，校长更迭频繁。聘请的教员一般是大中专毕业生，其中多数是信徒，必备《圣经》1 册。该校教员工薪优于铜仁其他公立、私立中学。办校初期，设 3 个班，学生每班 10 人左右，校长、教员共 6 人。后随着校舍和经费改善，学生、教员亦随之增多。前期不收学费。抗日战争时期，每生每学期交 5 元，经费缺额由教会补贴。学制 3 年，课程按教育部颁标准设置，另开设《圣经》课。学校有图书 2000 册，其中，文学及科技书籍为 200 册，其余都是宗教书籍杂志。理化仪器有中小瓶子 50 个，化学药品 20 种、天平和显微镜各一架。学校董事会成立于民国十二年（1923 年），约在民国二十五年（1936 年）才获得批准立案。其成员几经变动，到民国三十七年（1948 年），成员有秦模(美国籍)、德太似(美国籍)、冯菊云、陈素贞、郑嘉伦、孙达德、谢立生。因学校申办立案一直未获批准，在民国二十七年（1938 年）后，曾一度与湖南雅礼中学合并，易名为“雅礼中学铜仁分校”。[1]

民国二十八年（1939 年），中国儿童福利会（会长宋庆龄)从湖北护送一批难童经重庆到贵州，在毕节设立战时儿童保育院，委托基督教福音堂代办，由儿童福利会募集基金，先设立伯特利小学，学生全是难童，以后逐步升为初

[1] 徐涛斋、马济群、黄铸群、余嘉桢整理《民国时期铜仁中小学概况 》，载中国人民政治协商会议贵州省铜仁市委员会文史资料研究委员会编 《铜仁文史资料选辑》（第 4 辑）1993 年 12 月印，第 6 ~ 7 页。

中。抗战胜利后，多数难童被送回原籍，少数难童继续留校，并向社会招收学生，正式改称伯特利中学，设有附小学。新中国成立后由人民政府接管。

毕节德生中学由德女执事会创办于民国三十六年（1947 年）秋，地址在今毕节市城内。德女执事会长老曾志素任校长，经总会许可教会资助部分资金。第一年招生 80 人（两个班）；第二年 80 人（两个班）；第三年 120 人（三个班）。1952 年由政府接收。

威宁循道公会崇实中学位于威宁县城北毛家山。于民国三十年（1941 年）创办。1950 年为政府接收。

湘鄂教区联合中学由湖北、湖南几所基督教会主办的中学联合而成，后迁贵阳、清镇、安顺。抗战胜利后各迁回原址。[1]

贵州的教会学校中影响较大的主要有石门坎中学和程万中学。程万中学虽然名义上是教会学校，但在征得教会同意后，秉承“为国育才”的办学理念不开设宗教课程，不开展宗教活动，不配置神职人员。学校从办学目的、学生培养到课程设置、教学内容在当时的教会学校中独树一职，得到了社会的支持与家长的好评。而石门坎中学主要面向少数民族招生，学生以苗族子弟为主，也有不少彝族子弟。学校注重自然科学课程的设置，开设了诸如数学、地理、历史、自然、生理卫生、音乐等课程。学校最初采用汉、苗双语教学。除此而外，学校还设有游泳池、运动场等，这些对于闭塞的石门坎地区来说，尚属新奇的先进设施。石门坎中学将先进的科学文化知识带给了边远的贵州少数民族学生，这些课程内容的设置即便是在当时较发达的地区也是让人耳目一新的，更不用说是对于偏僻的山区。

[1] 何幼兰《新学入黔 贵州近代教育的源流及发展》，贵阳.贵州教育出版社 2007 年 7 月第 1 版，第 253 页。



贵阳市青年补习学校位于贵阳市市西路青年会内。于民国三十二年（1943年）春由贵阳市市西路青年会创办。该校根据抗战时期大多数青年男女读书与就业难的特殊情况，采取多形式、多科目的单科补习教学。有日班、夜班、长期、短期、业余、专修等不同形式，便于青年自己选择入学。科目包括簿记、会计、高初中英语、数学、公文程式、无线电讯等18个班。新中国成立后，与市青联合办一个初中毕业生文化补习班，设语文、数学、俄语等 6 门课程，学生可自由选修，以便于升学或就业。1958 年初，以青年会补习班为基础，与市青联台创办贵阳第一所民办中学，名为"群联中学"，是工读结合的职中。学制两年半，半工半读。1958 年，由于"大跃进"的影响，停办。

贵阳函授学校由上海基督教安息日会"时兆圣经函授学校"主办。招生对象是大学生和有一定文化程度的人。开办的科目较多，主要针对不同对象而开设。目的是使有更多的人受教育。有的学员在函授学校学习时受教会影响而成为信徒。

贵阳中国西南布道团英文学校位于贵阳市中华南路。于民国三十四年（1945 年）创办。此外，一些学校为了提高学生英语水平，请外国传教士教授英语。例如民国三十八年（1948 年），遵义城成中学校长李仲明，为了提高学生英语水平，请了内地会牧师计报慈（新西兰籍）到学校教英语口语（每周一节）。后来计报慈邀了柏尔(（新西兰籍）来学校上课。时间约 1 年。[1]

（四）大学

湘雅医学院于民国五年（1916 年）由湖南育群学会与美国雅礼会胡美(E．H．Hume)在湖南长沙创办（初名雅礼学堂，后又称护病学校，1924 年定

[1] 周建初《遵义内地会牧师计报慈先生》，载中国人民政治协商会议遵义市委员会文史资料委员会编《遵义文史资料》（第 18 辑），1991 年 3 月印，第 130 页。

名私立湘雅医科大学）。民国二十七年（1938 年）七月迁至贵阳次南门外石洞坡（后改称湘雅村）, 1940 年 8 月起更名为国立湘雅医学院，抗战时期内迁至贵阳长达六年，1944 年 12 月迁往重庆。湘雅医学院是近代贵州唯一一所教会大学。1941 年 5 月 1 日创办《国立湘雅医学院院刊》。学院有教授 14 人、副教授 5 人、讲师 15 人、助教 6 人，另有兼职教师 10 人、在校生 120 人。民国二十九年（1940 年），在校生 256 人。该校的学生人数占当时贵州大学生总人数的百分之十，具有一定的影响力，其课程设置也较当时贵州的其他高校严密、新颖，对贵州的近代高等教育具有一定的启迪作用。学生毕业后大多成为国内外医学教育和医疗卫生方面的专家。湘雅医学院迁入贵阳后仍继续保留着教会大学的传统, 湘雅医学院学生约一半以上为基督信徒。湘雅基督教学生青年会拥有 90 名成员, 它与贵阳市基督教青年会及基督教女青年会密切联系, 主办查经班和星期日礼拜。[1]

（五）特殊学校

安顺中华圣公会黔光盲哑学校位于安顺（今西秀区）大同路。是贵州创办最早的一所特殊学校。民国三十二年（1943 年），傅雅各（基督教牧师）和芮若兰夫妇到安顺筹办瞽目学校，得到地方人士的支持，安顺县商会也捐款法币 5000 元相助。初招盲生 3 人。当年 3 月 1 日正式开学，取名黔光瞽目学校，芮若兰任校长。起初只有盲生 3 人，校址在同知巷(今大同路)。次年学校迁至德林路 61 号(今新黔路 51 号)。民国三十四年（1945 年），学校成立董事会，戴子儒任董事长。民国三十五年（1946 年），盲生增至 16 名。学生年龄参差不齐，采取混合班上课。民国三十六年（1947 年），兼收哑生，改名为安顺黔

[1] 张孝骞《国立湘雅医学院》，载惠世如主编《抗战时期内迁西南的高等院校》，贵阳.贵州民族出版社 1988年8月第1版，第1731 ~ 78页; 肖金香《清末民国时期基督教会在贵州的办学活动及其影响》，载《贵州民族大学学报》(哲学社会科学版) 2013**年**第1期；马敏《抗战期间教会大学的西迁—以华中大学和湘雅医学院为例》，载《华中师范大学学报》(哲社版) 1996年第2 期。



光盲哑学校。民国三十七年（1948 年）初，聘用一位马姓盲人女教师（半年后离校赴昆明）。同年 8 月聘用盲人女教师张忠明和张××（次年 6 月离校赴昆明）。到 1949 年有 32 人。学校经费主要依靠中国盲民福利协会捐助、中华圣公会津贴，以及教友捐助。但经济仍窘迫，教师月薪微薄。学校为此组织师生进行少量力所能及的劳动，如舂米、织土布、织毛衣、纺综麻绳等，以补充经费的不足。1950 年，由政府接管，更名为安顺盲哑学校。[1]

赫章葛布内地会瞽目学校创办于民国三十一年（1942 年），朱美德(苗族，女)到安顺参加“圣经学校短期学习班”，结识了一位从昆明来的盲人，名张信忠(女)，她识盲文。两人交情较深，相约来葛布倡办盲校。葛布教会由于条件限制，不敢承担，适逢罗伟德（澳大利亚籍）由遵义调葛布，表示支持，在法都安家院借用民房，招收部分盲童试办盲人学习班，经费由教会量力资助。试办结果，初有成效，得到社会舆论的好评，遂由罗伟德报清上海福利会拨款，于次年迁到葛布正式开办瞽目学校。学生人数逐年增加到数十名，教师除张信忠外，还有朱美德、王明文(苗族)。学生学习盲文，同时还学习编织毛线衣等手工技艺。不久，张返回昆明，另从大定聘来杨老师(女)负责教学。后杨转回大定。由朱美德继续负责。解放后由人民政府接管。l954 年合并入安顺盲哑学校。

三、总结

[1] 廖民星《安顺市盲哑学校之创办与发展》，载中国人民政治协商会议贵州省安顺市委员会文史资料委员会编《安顺文史资料》（ 第 11 辑），1990 年 11 月印，第 93 页；邓清秀《安顺市盲聋哑学校》，载中国人民政治协商会议贵州省安顺市文史社会联谊委员会 编《安顺文史资料·教育专辑》（第 17 辑），1997 年 5 月印，第 172 页。

（一）据《贵州省志教育志》统计，贵州近代的教会学校共有 84 所，其中高小 8 所，学生总人数 1798 人；中学 20 所，学生近 2000 人。与全国相比，贵州的教会学校在数量上和学生人数上有一定的差距；与省内非教会学校相比，规模也较小。但这些教会学校无论是在教学内容还是教学方法上直到今天都仍有许多可取之处。

（二）基督教循道公会在滇黔川边的传教方略之一就是"哪里有教堂，哪里就有学校"，这是基督教本土化过程的体现。石门坎的"教堂学堂化"是指教堂和学堂相伴而生，教堂承担了学堂的功能，兼具信仰和教育的双重功能，教堂就是学校，学生就是信徒，并随着时间的推移不断向四周扩展，迅速构建起一个区域性教育体系，并融入西方先进的教育理念。通过这样的方式，传教士迅速深入到整个石门坎区域，在传教和教育上打造石门坎，取得了辉煌的成就。石门坎从"蛮荒之地"变成了"锡安圣地"，石门坎被称为"**西南边疆苗族最高文化区**"。教育是铸造石门坎辉煌的真正力量，也是基督教在石门坎迅速传播的主要推动力。以识字为基础，以读经扫盲为目标，石门坎的二十年完成了二千年没有实现的目标：创制苗文，结束了苗族无母语文字的历史；创办了乌蒙山区第一所苗民小学，并构建了有四十多所分校的教育体系；创建了威宁县第一所中学；教会学校最早提倡体育运动，并列入正式课程，学校设有足球场、蓝球场并定期举行运动会；创建乌蒙山区第一所西医医院；从病不延医到培养出苗族第一个医学博士；开创近代男女同校之先河；创办中国西部最早的麻风病院；在中国首倡和实践双语教学；第一次把特殊教育观念引入贵州，开启了贵州特殊教育的先河，奠定了贵州特殊教育的基础。

（三）针对教学方法，教会学校也对以教师输入为主、忽视学生思维训练的传统中国教育方法进行了改良。教会学校不再过分强调背诵的基本方法，注重启发、理解和学生分析能力的提高。程万中学重视学生实际能力的培养，经



常开展各种课外比赛，如俱乐部、辩论会、合唱队、英语、法语培训班等，既丰富了学生的课外活动，也培养了学生的生活工作能力；而石门坎的具有民族特色"双语教学"，至今对于我们保护少数民族文化，实施民族特色教育仍有十分重要的借鉴作用。

（四）贵州近代教会所举办的各级各类学校成为当时西学传播的主要场所。通过这一传播西学的手段和途径，近代贵州的传教士把传教和宣传西学结合起来。教会学校因此成为西学东渐中贵州人了解西方的重要媒介。而宗教教育只是其中的一部分，学校课程设置中不仅包括中国的传统科目，也增加了大量的西方自然科学和社会科学的课程，对学生进行西方文明中先进的自然科学知识和历史地理知识的启蒙教育。除此而外很多教会学校还同时开设有陶冶学生情操的西洋音乐教育，教会引进小号、风琴、口琴等西洋乐器，普及五线谱知识，教唱《赞美歌》。不仅提高了苗族的音乐素养，迎合了苗族喜爱歌舞的本性，也达到了改革民俗民风的目的。这样的课程设置，更具有科学性与系统性，作为一个独特的教育体系，近代贵州各种类型的教会学校丰富了近代贵州教育学制体系，从客观上促进了贵州近代教育的发展。

参考文献：

（1）[民国]《续修安顺府志》第十五卷《教育志》，拾、"学堂"。

（2）《基督教教育事业》，载《中国基督教教育事业》卷一 18 ~ 20 页，1922 年。

（3）[美]博尔敦《中国基督教教育的宗旨》载《教育季刊》第 2 卷第 1 期，1926 年 3 月。

（4）《中国丛报》1936 年 12 月。

（5）龙宪良《珠市乡地名沿革及教育事业的发展》，载中国人民政治协商会议贵州省赫章县委员会文史资料研究委员会编《赫章文史资料选辑》（第 1 辑），1985 年 1 月印。

（6）杨忠德《西南边疆私立石门坎初级中学的创办及其教学活动》，载中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会第二届文史资料研究委员会编《威宁文史资料》（第 3 辑），1988 年 12 月印。

（7）惠世如主编《抗战时期内迁西南的高等院校》，贵阳：贵州民族出版社 1988 年版。

（8 李道《大定基督教会私立宽爱小学历史沿革简介》，载中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编《大方文史资料选辑》（第 4 辑）1988 年 5 月印。

（9）张孝骞《国立湘雅医学院》，载惠世如主编《抗战时期内迁西南的高等院校》，贵阳：贵州民族出版社 1988 年 8 月第 1 版。

（10）杨松《解放前纳雍的教会办学》，载政协纳雍县委员会文史资料研究委员会编《纳雍文史资料》（第 3 辑），1989 年 5 月印。

（11）李进中、李道、李卿《杨景尧献身宽爱小学》，载中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编《大方文史资料选辑》（第 6 辑）1989 年 10 月印。



（12）廖民星《安顺市盲哑学校之创办与发展》，载中国人民政治协商会议贵州省安顺市委员会文史资料委员会编《安顺文史资料》（第 11 辑），1990 年 11 月印。

（13）周建初《遵义内地会牧师计报慈先生》，载中国人民政治协商会议遵义市委员会文史资料委员会编《遵义文史资料》（第 18 辑），1991 年 3 月印。

（14）赵发光《诗文横溢淡泊一生—晚清拔贡赵鉴生平略介》，载中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编《大方文史资料选辑》（第 6 辑）1989 年 10 月印。

（15）顾长声《传教士与近代中国》，上海．上海人民出版社 1991 年 12 月第 1 版。

（16）徐涛斋、马济群、黄铸群、余嘉桢整理《民国时期铜仁中小学概况 》，载中国人民政治协商会议贵州省铜仁市委员会文史资料研究委员会编《铜仁文史资料选辑》（第 4 辑）1993 年 12 月印。

（17）贵阳市志编纂委员会编《贵阳市志•宗教志》，贵阳：贵州人民出版社,1996 年。

（18）安永松《二十世纪前期的威宁教育》，载中国人民政治协商会议贵州省委员会文史资料委员会编《贵州文史资料选辑》（第 33 辑），1996 年 12 月印。

（19）马敏《抗战期间教会大学的西迁—以华中大学和湘雅医学院为例》，载《华中师范大学学报》(哲社版) 1996 年第 2 期。

（20）邓清秀《安顺市盲聋哑学校》，载中国人民政治协商会议贵州省安顺市文史社会联谊委员会 编《安顺文史资料·教育专辑》（第 17 辑），1997 年 5 月印。

（21）贵州省赫章县地方志编纂委员会编《赫章县志》，贵阳：贵州人民出版社 2001 年 4 月第 1 版。

（22）安顺市西秀区教育志编纂组编《安顺市西秀区·教育志》，贵阳：贵州人民出版社 2006.11 月第 1 版。

（23）何幼兰《新学入黔 贵州近代教育的源流及发展》，贵阳：贵州教育出版社 2007 年 7 月第 1 版。

（24）安顺市苗学会编《安顺苗族》，贵阳：贵州民族出版社,2011 年。

（25）肖金香《清末民国时期基督教会在贵州的办学活动及其影响》，载《贵州民族大学学报》(哲学社会科学版) 2013 年第 1 期。



对欧洲反犹主义宗教根源的一种反思

黄伟（吉林大学）

摘要：西方反犹主义有很深的基督教根源，但《新约》是欧洲反犹主义的最终宗教根源吗？本文区分了“反犹成分”和“反犹性质”这两个概念，进而对“《新约》反犹主义论”这一见解展开批判，从全体性的视野分析其片面性，从自身同一的认识标准揭示其内在矛盾，并对“超越性领域”与“内在性领域”、“上帝的主权活动”与“伦理规定”做出“理性区分”。《新约》虽在“超越性领域”中有一些反犹成分，但在属“内在性领域”的伦理规定中并无反犹教导，故它不是实质上的反犹主义。基督教反犹主义的真正根源不是《新约》，而是基督教世界各时期的“时代精神”。于是，《新约》反犹问题便有了一种解决之道，犹太教与基督教在此问题上的和解也成为可能。

关键词：反犹主义、宗教根源、基督教、《新约》、反思

鉴于犹太人的独特历史，特别是他们在第二次世界大战中的悲惨遭遇，对欧洲反犹主义及其形成原因的研究自然具有相当重要的现实意义和理论价值。但反犹主义的形成原因错综复杂，其中既有宗教因素，更有历史、政治、经济、社会和文化等多方面的共同作用。由于犹太人和欧洲人都有浓厚的宗教意识和宗教传统，故当我们对反犹主义追根溯源时，很容易将宗教因素视为最终根源，进而将基督教经典《新约》当做欧洲反犹主义言论的“罪魁祸首”，认为《新约》

是“历史上危害最大的反犹主义书籍”[1]。于是，《新约》便被定性为反犹主义性质，也被视为基督教反犹主义的最终宗教根源。

学术界普遍认为《新约》具有反犹倾向或反犹成分，这特别表现在《马太福音》和《约翰福音》的部分经文中。[2]圣经权威学者巴特·埃尔曼比较了圣经的各种古代抄本，并证明圣经在早期抄写成书的过程中确实存在着“反犹太的经文改动”[3]：当时基督徒与犹太人产生剧烈冲突，两教关系陷入破裂，早期教会便兴起了反犹主义，圣经抄写者自觉不自觉地沾染着这种反犹情绪或倾向，并因此改动了部分经文。现代学者还运用历史批判方法来具体地研究《新约》的反犹问题，并认为：《马太福音》中的反犹言辞反映了安提阿的“马太社团”与当地犹太教领袖之间的神学争论和宗教冲突（主要是关于犹太律法与耶稣教导两者间的关系问题之争执），作者马太便将这种冲突和争论投射到耶稣所生活的世界中，并有意夸大耶稣与犹太领袖之间的矛盾；[4]《约翰福音》则受到“约翰社团”与当地犹太权威的冲突、犹太领袖将基督徒驱逐出会堂等事件的影响，故对犹太人采取了反犹主义式的消极评论。[5]

由此可知，《新约》确实有一定的反犹成分、反犹情绪或倾向。但“反犹成分”与“反犹性质”是有重大差异的两个概念，前者只关涉量上的规定，但后者却涉及到质上的定性规定。故我们考察《新约》的反犹问题时，必须对这两个概

[1] 徐新：《反犹主义解析》，上海：上海三联书店，1996 年，第 25 页。

[2] 关于《马太福音》和《约翰福音》中的反犹言论或反犹情绪，美国著名的新约学者海斯做了较为全面和客观的分析，见海斯：《基督教新约伦理学》，白陈毓华译，北京：中央编译出版社，2014 年，第 560-570 页。

[3] [美]巴特·埃尔曼：《错引耶稣：<圣经>传抄、更改的内幕》，黄恩邻译，北京：生活·读书·新知三联书店，2013 年，第 192-201 页。

[4] Peter M. Marendy, “Anti-semitism, Christianity and the Catholic Church: Origins, Consequence and Response”, *Journal of Church and State* , 2005, Vol. 47, No. 2, pp. 291-292.

[5] Ibid., p. 293.



念做出明确区分，不能将两者混为一谈，否则就会陷入极端化而有失偏颇。

“《新约》反犹主义论”就是这种有失公允的片面认识，它因《新约》有一些反犹成分或反犹言论，便从本质上将其定性为“反犹主义的书籍”，并视其为一切反犹主义迫害行动的最终宗教根源，从而完全忽视了《新约》在否定反犹主义、抑制反犹主义等方面所蕴含的积极成分。[1]此外，“《新约》反犹主义论”还隐藏着某些潜在的危害性，它可能会加剧犹太人和基督徒、犹太教和基督教之间的敌对情绪，不益于两大宗教的和解与宽容。根据“《新约》反犹主义论”的认识，要从根本上遏制或消除基督教反犹主义，则必须首先修改《新约》并删除其中的反犹言论。[2]但这种修改《新约》的要求不仅会伤害基督徒的某种宗教情感，还可能从反面再次激发基督教世界对犹太人的不满和敌视，甚至会导致某种新型的反犹主义。

有鉴于此，本文力求从全面的视野来反思“《新约》反犹主义论”，揭示其片面性和内在矛盾，并尝试为《新约》反犹问题提供一种解决之道，从而寻求犹太教和基督教在该问题上的某种和解。

一、“《新约》反犹主义论”的片面性

“《新约》反犹主义论”主要是从四大福音书中找出一些反犹言论，但大都孤立看问题，并没有综观它们的前后语境，也没有对其精神内涵进行全面的理解。现在我们就以理性的精神和整体的视野来审查《新约》的反犹成分，并对

[1] 见徐新：《反犹主义解析》，上海：上海三联书店，1996 年，第 25-32 页。

[2] 同上，39-40。

以下问题进行反思:《新约》的“反犹成分”是否足以证明其“反犹性质”。

根据“《新约》反犹主义论”的认识,我们大致可以将福音书中的反犹言论归为三类:“被上帝抛弃论”、“恶魔论”、“杀害基督的凶手论”。

(一)“被上帝抛弃论”

《马太福音》特别倾向于这种反犹言论,认为犹太人已无药可救,完全被上帝弃绝,从而彻底与上帝的救恩无份。[1]这种激烈的反犹情绪特别体现在《马太福音》第 8 章:“我又告诉你们,从东从西,将有许多人来,在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席;惟有本国的子民,竟被赶到外边黑暗里去,在那里必要哀哭切齿了。”(太 8:11-12)[2]“本国的子民”无疑是指犹太人,“从东从西”可能暗指犹太以外的外邦人,故此语确实表达了“犹太人不信耶稣便与天国无缘”的一般意义,但却未直接明言“上帝完全弃绝犹太人”、“犹太人彻底与救恩无缘”之类的绝对判断。而且,就在这句话的前一章,却记载了与众不同的耶稣言论:“凡称呼我‘主啊,主啊’的人,不能都进天国;惟独遵行我天父旨意的人,才能进去。当那日,必有许多人对我说:‘主啊,主啊,我们不是奉你的名传道,奉你的名赶鬼,奉你的名行许多异能吗?’我就明明地告诉他们说:‘我从来不认识你们,你们这些作恶的人,离开我去吧!’”(太 7:21-23)犹太人因拒绝耶稣的神学教义故被马太贬低为“与天国无缘”,而有些基督徒,他们虽然接受耶稣的神学教义、口称耶稣为主且从事传道赶鬼等侍奉工作,但因其“作恶”也会被耶稣弃绝。这就显示出“上帝抛弃犹太人”这一认知的复杂性,人之所以被耶稣或上帝抛弃,并非单因他是犹太人的缘故,道德伦理行为方面的善恶也是极为重要的因素。

[1] 见[美]海斯:《基督教新约伦理学》,白陈毓华译,北京:中央编译出版社,2014 年,第 560-564 页。

[2] 本文的圣经引文及其章节均采用汉语和合本标准。



《新约》其他书卷也支持这一认识，譬如，保罗就严厉地警告希腊的哥林多教会："你们岂不知不义的人不能承受神的国吗？不要自欺，无论是淫乱的、拜偶像的、奸淫的、作娈童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的，都不能承受神的国。你们中间也有人从前是这样……"（林前 6:9-11）[1]这就较为明确地告诉我们，"与天国无缘"不单指拒绝耶稣的犹太人，甚至也包括某些相信他、跟随他的犹太人或者外邦人，信徒因为"作恶"也极有可能被上帝抛弃而与天国无份。这就为我们理解"犹太人是否被上帝弃绝"这一问题提供了极为重要的平衡或类比，以致于基督徒应当谨慎行事、为人良善、不可作恶。既是如此，基督徒岂能以"犹太人被上帝抛弃"为借口来厌弃、憎恨和迫害犹太人？按理说当然不能，否则他们自己就成为与天国无缘的恶人。

另外，犹太人是否彻底失去上帝的救恩？《新约》对此问题有两种不同的路线[2]：《马太福音》与《约翰福音》倾向于认为犹太人已彻底与上帝的恩典隔绝；但"保罗书信"却提供了更具全面性、辩证性和平衡性的神学认知，特别是在《罗马书》第 9-11 章，保罗认为上帝并未弃绝犹太人，而是为其"留有余数"，信实守约的上帝会继续向以色列人发慈爱、施行拯救，他们仍可能得救并最终成为上帝的选民。只不过保罗所说的拯救方式确实有些吊诡，上帝先是因为犹太人拒绝耶稣故而暂时抛弃他们并将救恩赐给非犹太的外邦人，然后又借此激起犹太人的"嫉妒"或"发愤"，最后才再次施恩拯救他们。[3]这集中体现在《罗马书》第 11 章中的"橄榄枝比喻"。保罗认为，上帝将"旧枝子"（以色列）折下来是为了让"野橄榄"（外邦人）得以被接上："你（指罗马的外邦基督徒，笔者注）

---

[1] 也可参见《加拉太书》5:19-21 和《以弗所书》5:3-5。

[2] 基督教教会在历史上主要受《马太福音》和《约翰福音》的影响，忽视了"保罗神学"中的辩证平衡观，后世迫害犹太人的悲剧与此有重大关系。见[美]海斯：《基督教新约伦理学》，白陈毓华译，北京：中央编译出版社，2014 年，第 554、573 页。

[3] 详见[美]海斯：《基督教新约伦理学》，白陈毓华译，北京：中央编译出版社，2014 年，第 545-554 页。

就不可向旧枝子夸口；若是夸口，当知道不是你拖着根，乃是根拖着你。你若说，那枝子被折下来是特为叫我接上。不错，他们因为不信，所以被折下来；你因为信，所以立得住。你不可自高，反要惧怕。神既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你……而且他们若不是长久不信，仍要被接上，因为神能够把他们重新接上。你是从那天生的野橄榄上砍下来的，尚且逆着性得接在好橄榄上，何况这本树的枝子要接在本树上呢！”（罗 11:18-24）保罗用此比喻的目的，很明显是要劝勉外邦基督徒不要轻看或蔑视犹太人，更不要虚骄自大，反而应当心存谦卑，要敬重犹太人，并盼望有一天上帝能重新将他们接上。故保罗随后便说："等到外邦人的数目添满了，于是以色列全家都要得救。"（罗 11:25-26）所以，从"被上帝抛弃"这方面来论证《新约》整体的反犹性质，这在原文根据或神学理论方面都有重大缺陷。

（二）"恶魔论"

这类反犹言论主要集中在《约翰福音》，尤其是以下章节："你们为什么不明白我的话呢？无非是因你们不能听我的道。你们是出于你们的父魔鬼，你们父的私欲……出于神的，必听神的话；你们不听，因为你们不是出于神。"（约 8:43-47）在约翰笔下，耶稣对犹太人的批评性论断达到了顶点，称其"以魔鬼为父"、"不是出于神"。这种绝对论断是《新约》反犹言论的巅峰，也是《新约》反犹情绪的最大爆发。它表现出极端的二元论观念，即将犹太人划分为完全敌对的两大阵营："出于上帝"、"出于魔鬼"。在约翰眼中，犹太人要么相信耶稣而成为上帝之子，要么拒绝耶稣而成为魔鬼之子。反犹主义者便以此为由，将犹太人当作魔鬼般的万恶之人加以仇视和迫害。[1]

从理性来看，魔鬼本身的实存问题完全属于不可知的超越性领域，而"魔鬼

[1] 徐新：《反犹主义解析》，上海：上海三联书店，1996 年，第 28、74-85 页。



之子”同样如此，后世反犹主义者借此来迫害屠杀犹太人，多是由于迷信、无知和疯狂。况且，犹太人乃是实存着的、有血有肉的社会群体，他们是人而绝非魔鬼或魔鬼之子。至于《约翰福音》中“魔鬼”一词究竟指什么、有何属灵意义，这都是神学、释经学或信仰领域的事情，与本文的讨论无关。

我们在此须关注的焦点乃是：耶稣在行为上如何对待这些被称为“魔鬼之子”的犹太人。毕竟耶稣的榜样对基督徒而言具有绝对不可替代的影响力，倘若他对这些犹太人直接施加暴力性的惩罚或明确教唆信徒应当对之加以迫害，则《约翰福音》或《新约》便是实质上的反犹主义。但在《新约》中，我们完全找不到这类型的反犹行为或反犹暴力，也没有关于这类暴力恶行的伦理教导，相反，福音书却向我们展示出一种极为重要的区分，即耶稣明确区分开“魔鬼”和“被鬼所附之人”，并加以完全不同的对待。他对“魔鬼”通常都是斥责、驱赶，而对“被鬼所附之人”则是怜悯、搭救、赶鬼、医治并使他们身体状况好转。[1]由此可知，耶稣只是否定、拒斥“邪恶意志本身”——宗教表象或感性的语言便是“魔鬼”，而对“被鬼所附之人”却是满有仁爱之心。他的这种伦理举动自然为后世基督徒树立了善待犹太人的榜样，而绝非鼓励反犹式的迫害行为。

此外，我们还需注意的是，《约翰福音》也将十二使徒中叛教的犹大直接称作“魔鬼”、“撒旦附身”。“耶稣说：‘我不是拣选了你们十二个门徒吗？但你们中间有一个是魔鬼。’耶稣这话是指着加略人西门的儿子犹大说的，他本是十二个门徒里的一个，后来要卖耶稣的。”（约 6:70-71）“耶稣就蘸了一点饼递给加略人西门的儿子犹大。他吃了以后，撒旦就入了他的心。”（约 13:26-27）但根据《约翰福音》的描述，耶稣或其他门徒根本没去惩罚或报复犹大的这一叛教行为，耶稣在十架上受难时也没提及这类事情，复活后更是没有，仿佛犹大及

[1] 有关耶稣区别对待魔鬼和“被鬼所附之人”的记载，详见《马可福音》5:1-15、7:24-30、9:14-27，《马太福音》4:23-24、9:32-33，《路加福音》4:31-35、13:10-17。

其叛教行为完全不是福音故事的一个重点，对基督教也根本构不成伤害和威胁，故对之加以忽视。这种现象是四大福音书的共同点，只有《马太福音》稍微描述了犹大的悲惨结局（太 27:3-5），但他是在懊悔后自己上吊而死的，并非是耶稣或其他基督徒加害致死。

除了叛教的犹大，耶稣甚至也称其所爱的门徒彼得为“撒旦”（魔鬼之王）。《马可福音》和《马太福音》都记载了这同一件事：“从此，他教训他们说：‘人子必须受许多的苦，被长老、祭司长和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。’耶稣明明地说这话，彼得就拉着他劝他。耶稣转过来看着门徒，就责备彼得说：‘撒旦，退我后边去吧！因为你不体贴神的意思，只体贴人的意思。’”（可 8:31-33，太 16:21-23）彼得不想耶稣死掉故好心劝阻，但耶稣竟狠狠责备他是撒旦（魔鬼之王），这可比责备犹太人是魔鬼之子要厉害得多。彼得后来还“三次不认主”[1]，即便如此，耶稣并未弃绝他，反而在死里复活后对其显现，还做了早餐（饼和鱼）给他吃，在“三问彼得爱主之心”后，耶稣完全接纳了他，并吩咐他“牧养群羊”[2]，后世罗马教宗的权柄都是源自使徒彼得。

由此可见，耶稣所说的魔鬼并非单单针对犹太人，也可指跟随他的门徒（犹大和彼得）。而对这类被称为“魔鬼”或“被鬼所附”的犹太人，耶稣本人的举止并没有任何反犹恶行，他反而以宽容、仁爱之心接纳他们，这无疑是极具吊诡性的事情。不过，这确实驳斥了基于“恶魔论”的一切反犹迫害，并使之丧失了《新约》经文的理论支撑。因此，从“恶魔论”的角度来说明《新约》的反犹性质，这与《新约》的其它重要内容不相符。

（三）“杀害基督的凶手论”

[1] 见《马太福音》26:33-34、69-75，《马可福音》14:66-72，《路加福音》22:54-62。

[2] 见《约翰福音》21:1-19。



关于耶稣之死的这类反犹言论，其中涉及“犹太人想要杀害耶稣”、“四处嘲笑和辱骂已被钉在十字架上的耶稣”、“淡化罗马当局的责任”、“完全将罪名加在犹太人身上”等内容。至于犹太人是否参与杀害耶稣、《新约》里面的描述是否真实等问题，目前的历史研究还无法证实或证伪，我们有限的理性只能将其悬置起来、存而不论。但仅仅从《新约》的描述就直接断定其反犹性质，却有失偏颇。我们必须全面审查耶稣受难这一重大事件，不能只看一些细节，更要看耶稣本人在受难时的反映。只要对四大福音书有些全面的了解，我们便会抓住以下内容：

在客西马尼园被捕时，耶稣要求门徒不要动刀抵抗那些前来捉拿他的犹太人，并说“收刀入鞘吧！凡动刀的，必死在刀下”（太 26:52）。在受审、被打、被讥笑辱骂时，他常常沉默不语且没有任何反抗性、报复性的行为。当被钉在十字架上时，他竟然还为杀他的人祷告，求他的父神宽恕这些无知的人，因为耶稣说：“父啊，赦免他们！因为他们所作的，他们不晓得。”（路 23:34）在耶稣死里复活后，他并没有为自己报仇伸冤、以牙还牙、以恶报恶，更没有教导门徒去为他报仇雪恨，反而吩咐门徒要将福音传遍世界，好使万民作他的门徒，且是从“从耶路撒冷起直传到万邦”[1]。

这些描述明确无误地表明，耶稣已经胜过了仇恨，完全摆脱了“以牙还牙”的复仇心理。其实，早在受难之前，耶稣就教导过门徒：“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”（太 5:44）故从《新约》所描述的这些内容来看，一切反犹恶行都不符合耶稣教导的伦理原则，也与耶稣生平所展现的美德不相符。基督徒既是效法耶稣基督的榜样[2]，自然也当宽容、原谅且爱犹太人。现代基督教学者也认为，耶稣的死及其十字架对于基督徒来说，其主要意义在于“爱”、“宽

[1] 见《路加福音》24:47-48，《马可福音》16:15-16，《马太福音》28:19-20。

[2] 麦格拉思：《基督教概论》，马树林、孙毅译，北京：北京大学出版社，2003 年，第 125-126 页。

恕”[1]，这“爱”和“宽恕”既是上帝对人的爱与宽恕，也包括人对他人的爱与宽恕，而绝非对犹太人的仇视、怨恨或逼迫。故从“杀害基督的凶手论”这方面来寻找迫害犹太人的借口或说明《新约》的反犹性质，这不符合耶稣的伦理教导和四大福音书的诸多重要内容。

综上所述，“《新约》反犹主义论”与《新约》许多重要内容不相符，“被上帝抛弃论”、“恶魔论”和“杀害基督的凶手论”这三类反犹言论都无法证明《新约》整体的反犹性质，更不能成为《新约》煽动反犹迫害行动的文本根据和理论依据。故“《新约》反犹主义论”具有极大的片面性。

二、“《新约》反犹主义论”的内在矛盾

我们在前面对“《新约》反犹主义论”的片面性进行了较为详尽的分析，现在则要扩展考察范围，将其扩展至犹太教的经典——即《希伯来圣经》或《旧约》。国内学术界通常只将反犹主义的考察局限在希腊人、罗马人、基督徒等非犹太人世界，但少数学者已意识到犹太文化甚至犹太教自身的反犹因素[2]，只是并未对《希伯来圣经》进行反犹主义式的分析或缺乏全面彻底的分析。

若根据“《新约》反犹主义论”的标准来考察《希伯来圣经》，特别是摩西五经，我们便会发现以下悖论：摩西和犹太上帝“雅赫维”都是反犹主义者，摩西

---

[1] 同上，第 144-150 页。

[2] 这方面的论文有三篇。刘洪一：《西方反犹主义的文化分析》，《徐州师范学院学报（哲学社会科学版）》1995 年第 1 期，第 31 页；殷得元：《透析反犹主义背后的犹太自身因素》，《安徽文学》2008 年第 11 期，第 325-326 页；张勇：《论宗教因素对反犹主义历史的影响》，《珠海城市职业技术学院学报》2005 年第 11 卷第 2 期，第 103-105 页。



五经和《希伯来圣经》同样是极具危害性的反犹书籍。

摩西五经是犹太教经典中的经典，摩西本人也被视为犹太历史上最伟大的先知和领袖，他不仅率领犹太人出埃及，更是直接创立了犹太一神教。但是，他对犹太人也多有批评、厌恶，且这种批评、厌恶的严重程度完全不逊于耶稣。比如，在进入迦南地之前，摩西就说："你们在那地住久了，生子生孙，就雕刻偶像，仿佛什么形象，败坏自己，行耶和华你神眼中看为恶的事，惹他发怒。我今日呼天唤地向你们作见证，你们必在过约旦河得为业的地上速速灭尽！你们不能在那地上长久，必尽行除灭。耶和华必使你们分散在万民中，在他所领你们到的万国里，你们剩下的人数稀少。在那里你们必侍奉人手所造的神，就是用木石造成，不能看、不能听、不能吃、不能闻的神。"（申 4:25-28）因此，按照"《新约》反犹主义论"的认识，摩西这些言论无疑是反犹的，因他预言了犹太人的悖逆、侍奉假神和偶像、对上帝不忠、失去迦南地、速速灭亡、流散到万国，且这是他们罪有应得的恶果。摩西这样的警告或预言不止这一次，一共有五次之多。[1]

此外，在摩西眼中，以色列人几乎在本性或本质上都是悖逆、不忠不义和败坏的。他说："自从你出了埃及地的那日，直到你们来到这地方，你们时常悖逆耶和华。"（申 9:7）"自从我认识你们以来，你们常常悖逆耶和华。"（申 9:24）"因为我知道你们是悖逆的，是硬着颈项的。我今日还活着与你们同在，你们尚且悖逆耶和华，何况我死后呢？……我知道我死后，你们必全然败坏，偏离我所吩咐你们的道，行耶和华眼中看为恶的事……"（申 31:27-29）由此可见，摩西五经具有明显的、严重的反犹性质，摩西本人更是一位反犹主义者。

不仅如此，就连犹太上帝也都是积极的反犹主义者。据摩西五经记载，摩

[1] 详见《利未记》26:14-39，《申命记》4:25-31、9:4-24、28:15-68、31:16-29。

西曾多次预言并警告以色列人，倘若他们悖逆败坏、不遵循上帝“雅赫维”的律法典章，则上帝必严加惩罚。上帝的这种惩罚或咒诅却又极为严厉和残酷，其咒诅范围广且逐级加重，从土地、农作物、果树到牲畜、儿女，从各式各样的疾病瘟疫到父母食儿女之肉、国破家亡、暴尸荒野等等。[1]而且这些惩罚不是在人死之后的末世报，而全都是对犹太人今生今世的直接惩罚，即现世现报。所以，按照“《新约》反犹主义论”的认识标准，犹太上帝乃是实实在在的反犹主义者，他通过摩西所发出的启示和咒诅具有明显的反犹性质。

再者，诸多犹太先知书同样有明显反犹性质的经文。比如，大先知以赛亚就责备以色列人时常犯罪悖逆、说谎行恶、败坏堕落、毫无公义诚实：“嗐！犯罪的国民，担着罪孽的百姓；行恶的种类，败坏的儿女！他们离弃耶和华，藐视以色列的圣者，与他生疏，往后退步。你们为什么屡次悖逆？还要受责打吗？你们已经满头疼痛，全心发昏。”（赛 1:4-5）“因为他们是悖逆的百姓、说谎的儿女，不肯听从耶和华训诲的儿女。”（赛 30:9）“你们的手被血沾染，你们的指头被罪孽玷污；你们的嘴唇说谎言，你们的舌头出恶语。无一人按公义告状，无一人凭诚实辨白，都依靠虚妄，说谎言。所怀的是毒害，所生的是罪孽。”（赛 59:3-4）这些言辞几乎表示以色列人在本性上就是悖逆败坏、罪孽昭彰、邪恶不义的，故以赛亚的这种批评与摩西在《申命记》中的态度是一致的。而其他先知如耶利米、以西结、何西阿、阿摩司、弥迦，不仅严厉斥责以色列和耶路撒冷的罪孽与不义，更预言其不悔改的悲惨结局。从先知们的言论来看，犹太人遭受巴比伦之囚、耶路撒冷被毁和其它各样祸患，这都是他们自身罪孽的恶果，从反面彰显出上帝的公义。按照“《新约》反犹主义论”的认识标准，则犹太先知书也是反犹性质的危害书籍。

综上所述，如果坚持“《新约》反犹主义论”的认识标准，则势必会导致以

[1] 见《利未记》26:14-39、《申命记》28:15-57。



下结论：若耶稣的言论有反犹性质，则摩西的言论更是不折不扣的反犹主义，犹太上帝则是一个近乎残暴的反犹主义者；若四福音书有反犹性质，则摩西五经也是反犹主义的；若《新约》是反犹主义的宗教根源，则《希伯来圣经》同样如此。如此看来，摩西和犹太上帝都是反犹主义者，摩西五经和《希伯来圣经》都是反犹性质的典籍，犹太教竟是反犹主义的宗教根源。

但若是这样，那就太可不思议了。因为摩西五经和《希伯来圣经》本是犹太宗教文化所赖以维持下来的精神泉源，它们是犹太人精神生命的根本，但现在这生命的泉源竟成为反犹主义的、成为否定犹太人迫害犹太人的根源。赋予生命的泉源同时也毁坏着生命，肯定性的源头同时又是否定性的，这是完全的自相矛盾和自我否定。笔者认为，上述结论便是“《新约》反犹主义论”无法逃避且不能解决的内在矛盾。我们相信，犹太人自己对上述结论都是不能承认和无法接受的。

三、理性区分：拨开《新约》反犹主义的迷雾

通过前面的考察，我们已较为全面地分析了“《新约》反犹主义论”的片面性及其内在矛盾，但这种片面性和矛盾性只是从消极方面证明了它的非真理性。截至目前，我们的考察还只是消极的和否定的方面，并未就“《新约》的反犹主义性质”这一问题做出积极、肯定和正面的解决。

从理性的视野来看，基督教《新约》和犹太教《希伯来圣经》都有很多自相矛盾的内容，圣经本身就是一部错综复杂的、充满矛盾性和神秘性的文化典籍。但是，理性在这种矛盾性和神秘性面前也并非是毫无办法，康德关于宗教和理性的认识就为我们启发了一个解决之道。康德对知性和理性做出了重要区

分，他认为，人类客观有效的认识都是知性式的，其运用的有效概念只能是知性范畴，理性的推理能力不能产生客观有效的认识而只能导致先验幻相。上帝概念就是理性推论所产生的理念对象，上帝这一理念超越了我们有限的知性或理性（康德广义上的理性概念也包括知性），故我们的有限理性不能对上帝本身的这种"超越性内涵"做出客观有效的考察，亦即理论理性的考察。但是，我们却可以对上帝的某种"内在性内涵"做出实践理性的考察，而这种"内在性内涵"在世俗经验中便体现为该宗教的道德规定或伦理规定。因此，我们可以对宗教领域内的道德伦理规定进行实践理性式的考察。

借鉴康德关于宗教和理性的上述认识，我们便可以对"《新约》的反犹主义性质"这一问题做出某种理性的区分，亦即合理地区分开上帝的超越性领域和内在性领域、上帝自身的主权活动和上帝为人所规定的伦理原则。笔者认为，判断宗教文献是否为反犹性质的标准主要在于内在性领域的伦理原则，而非超越性领域的上帝主权活动。因为伦理原则或伦理规定直接关涉到对待犹太人的现实行为，其中若含有反犹主义的元素或教导，自然极易诱发反犹运动。但是，一旦超出伦理规定这一领域，而直接涉及到天国的奥秘、选民与救恩、上帝的超越智慧与判断、上帝的隐秘计划和安排等完全属于上帝主权的超越性领域，则应停止运用"反犹主义"概念，理性应当将这部分悬置起来，既不做肯定判断，也不做否定判断，因为上帝的主权活动及其超越性领域完全超出了有限理性的考察范围。

因此，倘若在上帝的超越性领域和主权活动中有某些反犹言论，但其内在性领域的伦理规定却没有反犹教导，则该宗教文献虽然有反犹成分或倾向，但实质上并不具有反犹性质；若其超越性领域没有反犹言论，但伦理规定中却包含有诸多强烈的、明显的反犹教导，则该宗教文献就具有实质上的反犹性质。现在，我们就根据这种"理性区分"来做积极、肯定和正面的考察，并为《新约》



的反犹问题提供一种解决办法。

首先，就“反犹主义”这一术语的内涵来看，它主要指基于不正确的观念而厌恶、憎恨、排斥、仇视犹太人的思想和行为，并认为犹太人从本质上、历史上、种族上、自然属性上都是一个邪恶的、理应受到谴责和迫害的劣等民族。[1]由此看来，该术语主要是针对经验世界的有限存在者而言，并且是基于对犹太人的历史同情而加以使用的，故它具有很强烈的人道主义色彩，是一个以犹太人为中心的人权概念。因此，“反犹主义”这一概念是属于经验世界的有限知性概念。按照理性的区分原则，它可以用来考察上帝的内在性领域、宗教的伦理道德规定，但却不宜用来直接考察上帝自身的超越性领域和主权活动，否则就会遇到“《新约》反犹主义论”所无法解决的矛盾。

其次，就“《新约》反犹主义论”而言，其论据“被上帝抛弃论”和“恶魔论”所涉及的宗教问题基本都属于超越性领域，“杀害基督的凶手论”则是有关耶稣之死这一历史事件的理论争执，这三者都与基督教的伦理规定无关，也与基督徒应当如何对待犹太人的伦理责任无直接的逻辑关系。

最后，我们必须对四福音书中耶稣言论的超越性成分（或神性成分）和内在性成分（或伦理成分）做出理性区分。根据《新约》的记载和基督教传统，耶稣就是基督、救世主、弥赛亚，是神人二性的统一体，既有完全的人性也有完全的神性，也是“三位一体”上帝论中的圣子，他就是上帝自身，他与犹太教上帝“雅赫维”具有同等的神性和本质。耶稣作为上帝，他就是绝对无限的存在者，他同时具有超越性和内在性，其超越性就在于其无限的神性，其内在性就在于其肉身中的人形人性和伦理教导。

当耶稣判断或批评犹太人“不信他便与天国无缘”、“不听从他就是魔鬼之子”

[1] 徐新：《反犹主义解析》，上海：上海三联书店，1996 年，第 2 页。

时，当他预言耶路撒冷“没有一块石头留在石头上不被拆毁”时，他并不是以有限实存者的身份而是以绝对存在者的身份在说话。至于谁能得救进天国、犹太人是否绝对失去了上帝的救恩、他们是不是魔鬼之子、耶路撒冷被拆毁是否出于神的咒诅，这都属于超越性领域的神性成分，是绝对存在者自身的审判、智慧和隐秘计划，简言之，这些都是上帝自身的主权活动。上帝的主权活动属于超越性领域，其中虽有反犹成分，但却与基督徒应该如何对待犹太人无关。而在伦理规定这一内在性领域中，耶稣对门徒的教导和吩咐主要是爱和宽恕，包括“爱人如己”、“爱仇敌”、“为逼迫自己的人祷告”，另外也要求门徒“遵循天国旨意”，亦即追求和平、公义、温柔、谦卑、忍耐、良善等美德[1]，这种伦理教导自然也当延伸到犹太人身上。

事实上，《新约》在对待犹太人的伦理责任这方面并没有做出直接的和明确的规定。“新约既没有明文指令，也没有明文禁令教我们如何对待犹太人……连新约作者本身都几乎没法用规范来陈述他们的想法”[2]，但《新约》中却无疑包含有“要爱仇敌、弃绝暴力”的明确要求，以及“彼此接纳”、“合而为一”、“超越种族分歧”的教导[3]。另外，不管基督教与犹太教在某些关键性的神学问题上有何种程度的差异、冲突，基督徒行事为人的伦理规定绝非是以仇恨和暴力来迫害犹太人，“即使——或特别是——在逼迫的状况下，十架仍必须是管制基督徒回应的尺度准则”[4]。《新约》所宣讲的中心和基督教最核心的基要真理都始终是“被钉十字架的弥赛亚信息”，此信息不仅继承了“神向以色列人有立约的爱与赦免”这一传统，更是彰显出基督教《新约》的伦理精神——赦免、宽容、爱仇敌，这种精神亦即“十架伦理”或“十架精神”。因此，《新约》的“十架伦理”根本不是

[1] 见《马太福音》5:3-10、5:21-26、5:38-48、6:1-4、6:14-15、7:1-5，亦可参见《加拉太书》5:16-26。

[2] [美]海斯：《基督教新约伦理学》，白陈毓华译，北京：中央编译出版社，2014 年，第 578-579 页。

[3] 同上，详见第 579-582、584-588 页。

[4] 同上，第 576 页。



反犹主义的，也不能成为基督教反犹迫害行动的理论根据或神学根据，它反而要求去“爱犹太人”、“原谅犹太人”并与之和睦相处，从而否定了一切迫害犹太人的非人道行为。

故可见，《新约》中的反犹言论几乎都属于上帝的主权活动这一超越性领域，并没有涉及到基督徒的伦理责任。而《新约》的伦理规定不仅没有反犹言辞，其“爱和宽容的精神”还直接否定了一切反犹主义的迫害行动，并孕育着抑制反犹主义、与犹太人和解归好的精神动力。

通过上述理性区分，《新约》反犹问题便有了一种解决之道：《新约》虽有反犹成分或倾向，也有不少反犹言论，但这些都是在超越性领域或某些神学争论中的事情，与基督教的伦理规定无直接关系或逻辑关系；而在《新约》的伦理规定中，不仅没有反犹教导、反犹成分，还内在地包含着否定并抑制反犹主义的积极因素。因此，《新约》虽有一些反犹成分，但从理性的视野来看，它在实质上和整体上并不具有反犹性质，也不能成为基督教反犹迫害行动的绝对根源，犹太教与基督教、犹太人与基督徒之间的和解也得以可能。

既然基督教反犹主义的绝对根源并非《新约》，那么其真正的根源又是什么？笔者认为，这真正的根源就在于基督教世界各时期的“时代精神”或“民众精神”，这种精神既决定了人们对待犹太人的具体态度，也支配着人们如何理解《新约》中的反犹言论和犹太人问题。但受主题和篇幅的限制，这一问题只能另撰文讨论。

A Reflection on the Religious Roots of European Anti-Semitism

HUANG Wei (Jilin University)

Abstract: Western anti-Semitism had deep Christian roots, however, is the *New Testament* the ultimate religious root of European anti-Semitism? This paper distinguished two concepts: the “anti-Semitic element” and the “anti-Semitic nature”. Then we criticized the “theory of the *New Testament*’s anti-Semitism”, analyzing its one-sidedness from the perspective of universality, revealing its inner contradictions from the self-identical criterion of understanding. Finally we made a “rational distinction” between the “transcendent domain” and the “immanent domain”, between “God's sovereign activity” and the “ethical prescript”. Although the *New Testament* has some anti-Semitic elements in the “transcendent domain”, there is no anti-Semitic teaching in the ethical prescript which belongs to the “immanent domain”, so the *New Testament* is not substantially anti-Semitic. The real root of Christian anti-Semitism is not the *New Testament*, but the "Zeitgeist" in various periods of the Christian world. Thus we found one solution to the Issue of the *New Testament*’s anti-Semitism, and the reconciliation between Christianity and Judaism on this issue could be possible.

Keywords: anti-Semitism; religious roots; Christianity; *New Testament*; reflection



A Preliminary Study on the Improvement of the Urban Church Work in the Northeast

GENG Yunpeng, HONG Xiaomei, FENG Zunyi, YAO Tianchong (Northeast University)

Abstract: Over the past 40 years of reform and opening up, the Christian church in the northeast city has been developing healthily on the road of socialism, improving itself while actively participating in social services, moving forward with China's "four comprehensive" development layout, and actively helping to

realize the great rejuvenation of the Chinese nation.However, the construction of the Christian church in the northeast city is also faced with some practical problems, which need to be solved by the efforts of all sides.This paper analyzes the development status of Christian churches in northeast cities since the reform and opening up, finds out the problems, and then explores the improvement of Christian churches' educational work in northeast cities.

Keywords: Northeast City, Christian Church, Improment of Work, Church work



宗教与生态环境保护的相关性研究*

李博（大同大学）

摘要：生态环境恶化俨然成为全世界共同关注的问题，不仅包括全球气候变化、淡水资源污染日益严峻、臭氧层破坏、土地荒漠化、生物多样性锐减等，还包括可再生资源和不可再生资源持续消耗所带来的一系列社会问题。宗教教义中一直存有人与自然和谐相处的丰富思想，这些教义思想、以及实践在世俗社会有着强大的生命力，也有着强大的感染力。通过研究宗教与生态环境保护的相关性，寻求宗教教义与世俗社会生态文明观念的契合点，从而为我国生态环境保护产生更好的效益观。

关键词：宗教、信仰、教义、生态环境保护

众所周知，由于全球经济的不对等发展，许多国家为了发展经济，牺牲了生态环境，这大大加剧了生态环境污染和恶化的速度。[1]令人欣慰的是，全世界大多数国家已经开始意识到生态环境问题，加大了生态环境保护、督察、以及生态环境问题的整改力度，生态环境慢慢开始持续改善。当然，这离不开各

* **基金项目：**山西大同大学 2019 年度科研基金项目"科学决策与专家咨询：基于大同市生态环境局制度建构的分析"（编号：2019K49）的阶段性成果。

国政府对生态环境保护的积极干预。另外，不能忽视的是非政府组织的积极参与也促使了生态环境持续改善。因此，本文打算探究一下宗教与生态环境保护的相关性，即：宗教教义或者观点是否可能会提升世俗社会生态环境保护的重视程度？有宗教信仰的信徒如何看待生态环境保护？宗教组织在促进生态环境保护方面发挥了什么作用？

一、引言

一些宗教组织在倡导生态环境保护方面表现得尤为突出，并且也付出了实际行动。[2]在某些情况下，世俗的非政府组织，比如联合国环境规划署和世界野生动物基金会，积极寻求宗教组织的支持，以期可以共同从事生态环境保护。若要全面了解宗教与生态环境保护的的相关性，应从定量分析中寻找出宗教组织越来越多地参与生态环境保护的实证，特别是从不同的宗教教义中寻找出生态自然观、生态伦理观、以及生态保护理念。尽管一些宗教的生态环境保护观念缺乏坚实的科学基础，但是宗教对生态环境保护的关注是值得我们注意的。[3]

宗教对生态环境保护的看法日益得到社会公众的支持，这也使得研究宗教的学者越来越多地对宗教与生态环境保护的相关性产生了浓厚的兴趣，进而推动了一些“宗教与生态环境保护”会议的召开，如：2015 年 10 月 25 日在中国山东济南召开的生态美学与生态批评的空间国际研讨会议，邀请了全世界知名宗教组织和各国研究生态环境保护的学者共同探讨了宗教与生态环境保护的相关性。[4]与会者认为二者的相关性主要体现在：一是围绕宗教教义对生态环境保护的认识上科学性不足；二是宗教教义分析生态环境保护的合理性方面不足。所以许多研究生态环境保护的学者认为宗教与生态环境保护尽管存在相关性，但是缺乏科学性和合理性。在此基础上，本文认为：宗教教义中有关人与自然和谐相处的思想有助于形成集体生态环境保护价值观。事实上，一些研究表明已经证实了该观点，例如：哈佛世界宗教研究中心主编的世界宗教与生态系列



从书中提到——宗教仍旧是塑造对生态环境态度的重要工具。

如果宗教要想在全球应对生态环境问题方面发挥作用，就必须要与世俗教育、公共政策和现代科学相结合起来。只有这样，宗教对于生态环境保护的特定见解才可以弥补传统缺乏“科学”的不足。宗教作为经久不衰的文明价值宝库为环境伦理观的形成提供了不可或缺的动力，在生态环境保护愿景方面发挥了重要作用。[5]宗教传统的核心价值观极有可能创造出一个有效的环境伦理观念。更何况，宗教教义在这方面“定向分析”已有几千年了，可以说是轻车熟路。

我们可以假设宗教组织已经意识到生态环境问题的重要性，从而向社会表达自己关于生态环境保护的观点。这种观点的表达可能源于宗教教义，也可能有一个提升宗教组织的关注度动机，还有可能为了加强宗教组织对社会的影响力。无论是哪种原因，都有可能说明宗教组织自身生存空间既有内部压力，也有外部压力。宗教组织为了缓解内部、外部压力，极有可能顺应时代潮流，宣扬生态环境保护。要明白的是，无论在什么情况下，宗教组织都会基于自己的教义来宣扬生态环境保护。一方面可以继续维持其在世俗社会的权威地位；另一方面发展自己的教义以适应现代社会。因此，宗教组织为了自己的发展也会极力宣扬和支持生态环境保护。宗教教义内容越丰富，越容易对生态环境保护提出特定的见解。考虑到生态环境保护的复杂性，宗教组织会“挑选”一些适合生态环境保护的教义进行阐释，如我国道教所说的“道法自然”。[6]而且，宗教组织的这种阐释有助于提升信徒对宗教组织的支持度，既保证了神圣教义在信徒中的权威性，又为生态环境保护的观点增加了“砝码”，从一定角度上看，对于宗教组织发展有利而无害。

二、国外宗教的生态观和环保理念的调查

生态环境意识和态度在西方有着广泛的研究，如宗教的生态环境观、政治的生态环境观、以及个人的生态环境观等等。曾有一位西方学者在他颇具影响力的论文《我们生态危机的历史根源》中指出基督教教义赞同人统治自然的观念，“自然除了为人类服务外，没有理由存在。”[7]这种观点基于生态环境是上帝赐予给人类的，倾向于生态环境是为人类服务的，不怎么倡导信徒保护生态环境。一个实例可以说明，基督教神学院的学生在美国密歇根州教会进行培训时，研究者发现一所原教旨主义神学院所培养的学生对生态环境保护的态度却是截然不同，一部分学生拥护“个人权利至上”并强调人类对自然的功利利用（类似于人类主导自然），另一部分学生认为基督教教义需要与时俱进，要符合科学的观念，即个人权利可以服从自然利益（类似于自然主导人类）。[8]通过该调查结果表明，基督教信徒对人与生态环境平衡发展并不感兴趣，要么受基督教义影响认为人的生命暂时存在于生态环境中，要么希望基督教义随着科学的进步而发展，充分说明了基督教信徒大都持有政治自由主义观念或者社群主义观念。

美国学者 Sideris Lisa 就美国、加拿大、瑞典、挪威的持有“保守个人主义”、“自由集体主义者”、“物质享乐个人主义”、“后现代集体主义”的基督教信徒进行了跨国比较，发现持有不同主义者的基督教信徒对待生态环境保护的态度也不同。这个调查结果显示，“保守个人主义”一贯不太倾向于生态环境保护，更倾向于把生态环境保护与自己发展联系起来，更相信科学。“自由集体主义者”认为要关注生态环境保护，因为生态环境决定了人类的未来。“物质享乐个人主义”完全认为生态环境就是为人类服务的，在必要的时候可以适当保护。“后现代集体主义”认为人类本质上是生态环境的具体化，并且实际上是与生态环境纠缠在一起的。可见，基督教教义既与生态环境保护主义兼容，也与非生态环境保护主义兼容。一些基督教组织在从事生态环境保护活动时，已经把基督教教义与生态学知识、自然科学知识融为一起了。[9]



美国一研究中心定期会对宗教信仰与生态环境保护的关系进行社会调查。最新的调查时间为 2010 年、2012 年、2014 年，表明大多数宗教组织中的信徒们都相信“需要更严格的法律来治理生态环境问题。”不过也存在着差异。例如，当大多数宗教信徒支持率在 52%至 69%之间时，同一样本中的拉丁裔和黑人新教徒不太可能支持更严格的生态环境保护法律（分别为 39%和 43%）。在 2010 年的调查中，关于实施更严格的生态环境保护法律的支持度最高的是新教徒（66%）、天主教徒（69%）、犹太教（67%）。这些宗教教徒的观点基本没有变过，而且支持度基本相似。[10]2012 年该研究中心将调查扩大到摩门教徒、历史黑人教会中的黑人教徒和福音派新教徒，发现他们对实施更严格生态环境保护法律的支持度不高（仅仅为在表示支持的受访者的 55%，52%，54%），理由是会耗费太多的人力和物力了。印度教徒、穆斯林教徒、佛教徒、犹太教徒对更严格的生态环境保护法律的支持度最高（分别为 67%、69%、75%和 77%）。无神论者与最支持生态环境保护的宗教组织的支持度相似（分别为 75%和 78%）。[11]

从数据可以看出，美国犹太教徒度生态环境保护的支持度高似乎是一个新的现象。经调查发现，美国的犹太教徒大都受过良好的教育，普遍认为人类是生态环境的一部分，为了能够可持续发展，应当通过更严格的法律来促进生态环境保护。抛开教育这个变量，信仰基督教的教徒普遍认为“人类应统治自然”，不强调生态环境保护。那些无神论者大都把圣经视为“寓言之书”，所以更有可能支持生态环境保护。研究结果表明，受教育程度越高，越支持生态环境保护；政治自由程度越高，越支持生态环境保护。一些研究结果也表明，即使不考虑教育和宗教信仰这两个要素，宗教组织在某种程度上也有可能自愿参与生态环境保护。[12]这些发现表明现存的宗教组织可能倾向于作出利他行为，以及愿意参与生态环境保护事业中去。

三、我国宗教的生态观和环保理念的调查

宗教意识形态对我国生态环境保护的潜在影响取决于社会对宗教的笃信程度。也就是说，一个地区的宗教信仰广泛，那么通过宗教教义影响该地区生态环境保护也会很明显。相反，在宗教信仰较低的地区，世俗意识形态可能是促进生态环境保护的主要因素。根据世界价值观（World Values Survey）调查的数据表明，我国是世界上宗教组织最少的国家之一。在 2019 年的调查中，我国与全球各国就“宗教参与社会治理的重要性”进行对比，似乎处于较低水平。[13] 不过，自我国实行改革开放政策以来，我国社会阶层的宗教信仰有所增加，很可能是因为开放的社会加大了世界宗教交流。而且，这种宗教信仰呈增加的趋势有可能继续持续下去，这也说明宗教组织也有可能慢慢参与社会治理。

基于 CFPS(2012)调查数据获悉[14]，我国只有一小部分人公开声称信仰宗教。若以“宗教在你生活中有多重要？”作为调查目标，调查结果如下：

非常重要	12%
有点重要	19%
不太重要	44%
根本不重要	11%
不知道	13%
拒绝回答	1%
总计	100%



表 1：2011 年“宗教在你生活中有多重要？”

数据表示，31%的受访者认为宗教“非常”或者“有点”重要，44%的受访者认为既不是特别重要，也不是完全不重要。参与 2009、2010、2011 关于“你的宗教信仰是什么？”的调查，结果表明我国宗教信仰率不高：只有 14%——18%的受访者认同世界上其中一种主要宗教。表 2 显示了 CFPS(2012)的调查结果。

	2009(%)	2010(%)	2011(%)
总的“信徒”	16	18	14
佛教	11	16	12
道教	<1	<1	<1
伊斯兰教	1	1	<1
基督教	2	1	1
天主教	2	<1	1
无宗教	77	77	81
拒绝回答	7	7	5
总百分比	100%	100%	100%
受访人数	2191 人	2180 人	4104 人

表 2：“你的宗教信仰是什么？”

按照表 2 的数据，我国宗教信仰率不高。不过，从表 2 数据可以看出，拒绝回答的比例也比较高，也可以推测出，一些受访者不愿意让别人知道自己的宗教信仰。值得注意的是，佛教似乎在我国很受欢迎。无宗教信仰占 77%，但是这并不意味着受访人群完全没有宗教信仰，因为 43.5%的无宗教受访者表示他们在“寺庙”里礼拜过，57.5%的无宗教受访者认为存在着某种超自然的“报应说”。因此，无宗教信仰仅仅意味着受访者没有在自己身上贴有特定的宗教标签。还有一种情况，在我国，77%—81%的无宗教受访者中，如果让其选择一个自己认同的宗教，那么参与受访者的很大一部分人会作出回应性选择。

目前，我国宗教对生态环境保护的影响很难估计。不过考虑到 31%的受访者承认宗教在他们的生活中至少具有“某种重要性”，说明宗教对生态环境保护确实有影响。按照上文的数据，信仰佛教、基督教、伊斯兰教的信徒在受访者大约占 15%，而信奉起源于我国本土道教的信徒只有 1%，还有一些受访者虽然表态不信仰宗教，但是他（她）们参与民间宗教活动和宗教仪式。那么这些宗教组织的信徒多大程度上会参与生态环境保护？2018 年委托山西省宗教事务局进行了一次全省范围的社会调查，其中包括几个涉及“生态环境保护”方面的事项，如垃圾回收利用、塑料袋使用等等，并以“你愿意购买更昂贵的环保产品来改善生态环境质量吗？”进行提问，按照宗教信仰得到结果见表 3：

	强烈不愿意或者不愿意	强烈愿意或者愿意	总计
佛教	18%（58）	82%（267）	100%（325）



道教	16%（27）	84%（139）	100%（166）
民间宗教	25%（241）	75%（707）	100%（948）
伊斯兰教	33%（2）	67%（4）	100%（6）
天主教	10%（3）	90%（28）	100%（31）
基督教	22%（21）	78%（75）	100%（96）
无宗教	19%（80）	81%（345）	100%（425）
总计	22%（439）	78%（1588）	100%（2027）

表 3

上述调查结果表明，在一定程度上，人们对问题的回应因宗教信仰不同而不同。最引人注目的是，在不同的宗教信仰类别中，绝大多数受访者都愿意为生态环境保护作出努力。这与美国不同宗教信徒关于生态环境保护的认知差异明显不同。一个可能的解释是，从整体上来看，我国已经把生态环境保护作为了全民都要履行的义务，以至于所有宗教组织及其信徒都对环境问题达成了几乎一致的意见。虽然，没有全国的数据进行对比，但是从大众媒体的宣传可以推出全国宗教组织几乎都支持生态环境保护。从上文表 2 的数据中，可以清晰看到佛教徒、基督教徒和无宗教信仰的人关于生态环境保护的意识似乎区别不大，表明宗教信仰的不同不会影响到生态环境问题的认识，这也间接说明宗教

观念与生态环境保护观念确实存在某些关联。具体来说，那些相信“一个神”的信仰者（对抗许多神），认为有“命运”和“来世”之说，所以他（她）们会更倾向于考虑生态环境保护。从上文所述也可以表明，教育程度与生态环境保护的关系比任何可变宗教因素都要密切，例如，受教育程度较高的受访者比受教育程度较低的受访者更容易将生态环境污染问题视为是严重问题。当然，仍旧需要更广泛的数据来说明宗教与生态环境保护的相关性。只有如此，才能更好说明不同宗教组织之间、信徒与非信徒之间关于生态环境保护观念的潜在不同。在获得这些数据之前，我们尽可能避免从主观层面判断宗教与生态环境保护的相关性。

四、我国不同宗教教义对生态环境保护的作用

一些实例表明，宗教教义在生态环境保护方面扮演着及其重要的角色，例如香格里拉迪庆藏民的“心中日月”需要保护的教义，促进当地宗教组织及其信徒们积极参与到香格里拉的生态环境保护行动，藏传佛教组织经常会派僧侣去保护和维护周围圣山的设施，并参与了更大范围的生态环境保护行动。藏传佛教以因果说和缘起说为主要理论依据，强调从佛家戒律、清净道场等方面从事生态环境保护活动，对于加强心灵环保有很大的借鉴意义。[15]

（一）佛教教义对我国生态环境保护的作用

从上世纪 70 年代开始，我国许多地方佛教组织就已经开始参与生态环境保护，不过这些举措仅仅是自利行为，只是为了保护自己组织所在地不会因为世俗社会的发展而遭受生态环境污染。改革开放以后，随着经济建设浪潮的涌入，生态环境受到了严重的破坏。为了应对日益严峻的生态环境问题，1988 年我国



成立了国家环保局。国家环保局的成立，同时推动了生态环境保护的非政府组织的出现。自上世纪 80 年代末，一些佛教组织开始积极参与生态环境保护活动。佛教组织将佛教教义应用到生态环境保护，改革了传统佛教教义中有损生态环境的内容，并发展出新的教义内容来支持生态环境保护。[16]佛教教义在论证佛教与生态环境保护的关系时，强调佛教教义一直珍视自然界的所有生物，这也是佛教教义的核心理念，指出“惜福”和“功德”的概念，并通过这两个概念倡导生态环境保护。

在佛教教义中，“功德”类似于精神食粮，功是善行，德是善心。简单来说，功是一种力量；德是一种修养，把修养化成力量来保护生态环境。例如，为了减少塑料袋的使用，我国许多佛教圣地都鼓励人们使用环保袋，并且在上面印有标语“少用一个塑料袋，功德无量。”类似的还有，“捡垃圾等于积累功德”。佛教教义使用“析福”的概念强调杜绝浪费。按照这个概念，保护生态环境是一种“惜福”。惜福首在约束欲望（知足），次在生活有度（勤俭）。为了积累大量的功德，人们必须避免和浪费自然资源。实际上，这就要求人们尽量少污染生态环境，尽量避免无谓的耗费自然资源，回收一切可以重复使用的废物。这样，更大的祝福就会留给未来，当代的人也积累了功德。

佛教组织也不断发展自己的教义，将教义中“普渡众生”的理念与生态环境保护联系起来了。我国佛教圣地五台山提出“关爱大自然·保护五台山”为主要内容的生态环境保护活动。五台山的佛教高僧扩大了生态环境保护范围，提出了：心灵环保；自然环保；生活环保；礼仪环保。按照佛教教义，成功的生态环境保护必须摒弃无节制消费自然资源的理念，强调生态环保意识，即心灵环保。心灵环保这个词源于佛教教义。维摩诘所说经·佛国品言道：“若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净。”五台山的使命就是“提升人性，保护五台山净土。”为此，五台山佛教组织致力于促进信徒们心灵的净化。从心灵环保的理

念来看，在我国佛教组织中十分盛行。心灵环保认为反复出现的自然灾害源于人们“心灵”受到了污染，只有通过净化心灵，消除现有浪费心理，才有可能促进自然生态环境的改善。五台山的理念就是劝说世人克制贪欲，以善待自然；保护生态环境要从点滴做起，日积月累。因此，为了净化生态环境，我们必须自愿放弃消费生态环境的一些“好处”，这样，我们就孕育了“祝福”。五台山已经切实通过实际行动改进了对生态环境有负面影响的佛教礼仪。其中最重要的就是将传统烧纸质物的佛教礼仪改成点“电子长明灯”，这种保护生态环境的实践迅速推广到全国各大宗教圣地。现在，五台山上的佛教礼仪已经不会再焚烧纸质物，不仅如此，每逢到了清明节、中元节、寒衣节，五台山还会组织一些僧侣向周边社区宣传生态环境保护，劝阻信徒们不要焚烧纸质物。近年来，五台上也致力于改革佛教教义中传统的放生观念。五台山指出释放被捕捉的动物也会破坏生态环境，因为当动物被囚禁起来，诸如鱼和鸟，再次被释放到野外，它们是无法生存的。在庆祝佛诞时，许多佛教组织举行放生”仪式，这时很多商人会捕捉大量鸟类和鱼类卖给佛教信徒，佛教信徒然后再释放它们。这种做法不是释放它们，而是杀死它们。按照科学的观点，被捕获的鸟类和鱼类只有 30%在释放后可以存活下来。不言而喻，佛教教义为其信徒们的行为提供了指引。有利于生态环境保护的的指引受到了社会公众的赞誉，也为其他宗教保护生态环境树立了榜样。

五台山的例子充分说明了佛教教义在生态环境保护方面起着一定作用，并且佛教组织作为非政府组织在培养社会公众环保意识，动员社会公众致力于生态环境保护方面俨然成为一种有用的资源。基于此，佛教教义在生态环境保护方面起到有效性和建设性的作用表现在两个方面：第一，佛教教义可以动员广大信徒参与生态环境保护活动；第二，佛教教义为其信徒参与生态环境保护提供了动机。佛教教义通过佛教组织的释义再应用到生态环境保护，有助于为信徒从事生态环境保护提供一个合理理由，从而作出一个利他行为。事实上，这



种实践已经成为某些地区倡导生态环境保护的主题思想。

（二）道教教义对我国生态环境保护的作用

道家作为我国本土宗教，以“道”为最高信仰，认为道是化生万物的本原，其教义主要是追求长生不老、得道成仙、济世救人。其中核心思想是“道法自然”，指出人必须遵循地的规律特性，地服从于天，天以道作为运行根据，而道就是自然而然。[17]从这里可以看出，道教教义为生态环境保护提供了有益的话语和价值观。但是，由于道教教义奉行“无为”思想，有时也被一些学者视为是被动的不作为，所以他们认为无法实质上为世俗具体事务提供思想上的支持。客观上来说，“无为”思想本身就是一个具有争议和需要不断解释的话题。

这里认为，道教“无为”思想要求凡事都要顺天之时，随地之性。[18]即要认识自然，了解自然，善于处理人与自然的关系。所以，“无为”思想是让人们按照自然规律行事，避免过度消耗自然资源，追求朴素节俭，清净寡欲的境界。道教教义大都十分抽象，所以用一些不确定、模糊的，甚至是否定的词汇来描述“道”，以免人们把“道”看成是某种具体的东西，如“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”[19]在我国社会中，道教教义一直都提倡“天人合一，尊重生命，善待万物”，认为人与自然万物具有因果关系，自然不是被动受体，不是任意让人类掠夺的，自然也会报复人类。因此，人类要尊重自然，人的生命存在于生态自然环境中，如果生态环境失去平衡，人类就无法生存，故人类必须敬畏自然，保护生态环境。

从 2005 年起，陕西道教发起了创建“生态道观”的活动，这项活动得到陕西社会各界的支持，并获得了世界宗教与环境保护联盟的支持。并与 2006 年、2007 年、2008 年举办了道教生态教育座谈会和第三次中国道教宫观生态保护论坛。第一次研讨会 2006 年 7 月举行，共有 10 名与会者，通过了《秦岭宣

言》，即：天、地、人和谐相处是人类可持续发展的基本保障，这也是道教的最高目标。伴随着生态环境日益恶化，我们有义务重新思考道教的作用，并且考虑我们如何才能为今天的生态环境保护作出自己应有的贡献。宫观代表和专家一致同意成立道教生态联盟，拟议的行动计划包括将生态环境保护纳入到道观日常活动中，减少香炉和烟灰的污染，保护当地生态物种，支持可持续林业，宫观应利用节能设备，保护宫观周围的水资源等等。2007 年 6 月召开第二次研讨会吸引了更多与会者，包括来自全国各地的知名道观的 15 名道士和 3 名道姑、国家宗教事务局的政府官员、以及中国社会科学院的知名学者共同签署了加强生态环境保护的声明，即《会议纪要》。在这次研讨会上，将老子奉为道教的"生态环境保护神"，并决定将生态环境保护的观念推广到全国道观。与会者报告了这一年内宫观的生态环境保护的进展，如许多宫观安装了太阳能节能设施、水循环使用设备、污水处理设备、以及使用对环境无害的熏香等等，最后还通过了一个"道观生态环境保护审查机制"，作为宫观生态环境保护效果的评估依据。2008 年的道教宫观生态保护论坛发布了《生态道观茅山宣言》，确定了"生态道观"的定义，即：以"道尊德贵"思想为依据，合理使用生态资源，合理配置保护水源和治理污染设施，建立生态环境保护规章制度，最大限度采用节能设备，形成与周边生态环境和社区人群和谐相处的良性生态圈。2009 年中国道教协会形成了《中国道教界保护环境的 8 年规划（2010-2017）纲要意见》，并下发到各级道教协会，贯彻落实，为保护生态环境作出了贡献。

这一系列举措离不开道教教义所倡导的人与自然和谐相处的生态理念，要求人类要遵从"道法自然"的生态伦理，遵循"天人合一"的生态智慧。道教的这种生态理念一方面引导人类重视环保、热爱自然；另一方面促进宫观建设向生态化、规范化、现代化方向发展。

（三）儒教教义对我国生态环境保护的作用



儒教又称“圣教”，与佛教、道教并称为三教，以儒家思想为最高信仰，尊孔子为先师，亦被尊为儒教圣教主。[20]儒教教义提倡“合于天理”，即符合自然法则。[21]儒教教义倡导生命应保持连续性，因此要同情苦难者，希望建立一个相对公正的社会，这种相对公正的社会，儒教教义称之为讲“礼”的社会。然而，几乎没有明显的资料显示儒教在生态环境保护方面有什么实际作为，唯一与生态环境保护相关的就是“合于天理”的思想了。

自从我国开始重视传统文化以来，许多研究儒教教义的学者都试图把儒教教义与生态环境保护相关联起来。许多学者认为不应将儒家教义一味应用于经济领域，还应将其应用于生态环境保护方面，因为“合于天理”的思想有助于形成人与自然和谐相处的生态环境。毫无疑问，生态环境保护问题俨然成为现代社会所关注的焦点。若儒教教义仍旧按照市场经济的思维方式发展，只是将其作为市场经济发展的工具，这使得儒教教义有可能成为一种有限的世俗人文主义。只有把儒教教义恢复到传统的儒教理念中，即考虑“合于天理”的思想，儒教教义才能被现代社会工程限定在某个特定领域汇总。事实上，世俗人文主义有可能扭曲儒教教义，因此应当将儒教教义与传统世俗人文主义相分离，强调儒教教义“合于天理”的生态环境保护话语观。儒教教义可以发展环境伦理观，拓宽宗教与生态环境保护的对话方式。

从生态环境伦理观来诠释儒教教义可以发现儒教教义与生态环境保护之间存在着密切联系，因而从儒教教义中提取优秀的思想文化来解决日益严重的生态环境问题，有助于起到事半功倍的社会效果。另外，儒教教义有助于发展“深度生态学”。如果没有“合于天理”的儒教教义，只有植根于科学技术的生态环境保护，那么解决生态环境问题有可能只是一时的，并不能实现长久生态环境保护的目标，因为无法形成适合于本国国情的生态环境保护伦理观。故“合于天理”的儒教教义，讲的就是合于自然发展，既要认识生态环境保护的重要性，又要

切实做出生态环境保护的行为，达到知行合一。

目前，全国各地重建了许多儒教组织，至少从互联网上可以访问到的就几十多家，这些儒教组织大都明确把生态环境保护作为组织未来发展的目标之一。不过也要看到，这些重建的儒教组织也并没有把生态环境保护明确确定为自己的使命，显然对于儒教组织而言，生态环境保护只是其发展策略而已，并没有落实到实践中。因此，正如我们现在所看到的，儒教教义的思想精华对我国生态环境保护的论述颇多，但是对于生态环境保护所起的作用却是微乎其微。

（四）民间宗教教义对我国生态环境保护的作用

民间宗教一般是指乡土社会植根于传统文化，经过历史历练并延续的有关神明、圣贤、及天象的崇拜，具有地方性、分散性、自发性的非制度化的自然宗教。民间宗教教义往往与风俗习惯、日常生活密切融和在一起，满足人们在困难时期对外界保证的需要，旨在达到世俗的目标。[22]

由于民间宗教教义多是满足现实社会的需要，所以民间宗教信徒也开始从事生态环境保护活动。山西省宁武县有汾水神祠，俗称圣母庙，以灵验著称。汾水神祠尽管历史悠久，但这座祠堂在上世纪60年代被摧毁，后来在上世纪80年代开始重建，自从上世纪80年代末以来，汾水神祠的管理者通过民间信徒的捐助积极参与到生态环境保护当中去，到了1995年，在汾水神祠周围已经种植了1000多亩的人造林，引起了全国的关注。可见，民间宗教对地方生态环境的改善有着一定的促进作用，而且有可能是发挥了主导作用。当然，这也离不开全国植树造林运动的动员，如我国每年把 3 月 12 日定为了全国的植树节。因此，也可以说民间宗教积极从事生态环境保护活动也离不开国家政策的号召。

在山西省，民间宗教不仅开始抵御破坏生态环境的各种污染，而且还使用扶乩来告诫信徒保护生态环境，谴责破坏生态环境是会受到神灵惩罚的，从精



神上让信徒们意识到保护生态环境的重要性，即通过民间宗教教义教导信徒不要将钱消费在吃喝玩乐方面，而是要积极参与到生态环境保护方面。另外，通过民间宗教教义的宣传让信徒们意识到地球已经受到了严重伤害，如果仍旧不加以保护，这个美丽的蓝色星球会消失掉。因此，民间宗教所信仰的神会关心生态环境问题。现如今，民间宗教也希望从事生态环境保护活动，一方面参与生态环境保护活动可以得到当地社会公众的支持，另一方面通过从事生态环境保护活动可以提升自己在社会公众的知名度。故而，民间宗教组织在生态环境保护方面日益活跃起来。

五、结论

随着社会对生态环境问题的重视越来越高，宗教组织、以及信徒们积极参与各种生态环境保护活动。不过，这有可能不是因为宗教教义所驱使的，而是由世俗生态环境保护运动所激发的。世俗生态环境保护活动通过大众媒体进行宣传、以及大量资金的投入，促使宗教组织开始慢慢从事生态环境保护项目。正如我们所看到的那样，在适当的时候，宗教组织也有可能根据自己的教义循序渐进的从事生态环境保护。一些负责的宗教组织确实积极动员自己的信徒从事生态环境保护活动，并且在社会中起到了良好的作用，这些宗教组织为生态环境保护活动做出了贡献，是不能否认的。

从严格的意识形态来看，要想实现生态环境保护，需要全社会合作。毕竟宗教中的“神”最终不能为人类保护生态环境，生态环境的保护最终仍旧依靠全人类共同努力和奋斗，方能实现人与自然的和谐相处。一定程度上来说，宗教组织从事生态环境保护，是因为其信徒受过良好的教育，信徒们从科学角度看

到了生态环境破坏所带来的危害，进而更倾向于生态环境保护，而不是单纯宗教教义所驱使的。可见，现代社会宗教组织及其追随者已经开始“科学理解教义”，不是教条地接受教义，将宗教教义与现代“思想”结合起来，从某种角度来说这也可能是宗教积极参与生态环境保护的原因之一。不过，也要清晰地看出，大多数宗教教义依旧有考虑宗教自身利益，无视集体福祉，并且对那些与宗教教义相冲突的自然科学持怀疑态度和敌对态度。这在一定程度上解释了西方原教旨主义对生态环境保护的认识和支持度低的原因。

对于我国而言，生态环境保护活动虽然是由世俗社会推动并且激发的，但是宗教教义中的禁欲主义，以及反对浪费资源的观念有助于培养宗教组织的生态环境保护理念。这些主题在佛教、道教、儒教、以及民间宗教的教义中都被强调过。更具体来说，我国的一些宗教组织利用优秀的宗教文化资源重新解读教义，致力于将宗教教义与生态环境保护主题联系起来，并在生态环境保护活动中与世俗组织进行通力合作。总之，宗教文化和世俗文化尽管理念上存在一定差异，但在生态环境保护方面达成的共识，确实是引人瞩目的。

参考文献：

生态环境部环境与经济政策研究中心.生态环境部与经济政策研究中心发布《互联网平台背景下公众低碳生活方式的研究报告》[J].环境与可持续发展，2019(6):34+48.

闫韶华.略述宗教的生态观和环保理念[J].新疆师范大学学报（哲学社会科学版），2006(1):78-81.



赖品超.宗教与生态关怀[J].江海学刊，2002(3):37-42.

曾繁仁，谭好哲.生态美学与生态批评的空间——国际研讨会论文集[C].济南：山东大学出版社，2016.

Lerner Michale. *The Left Hand Of God: Healing American's Political And Spiritual Crisis*[M]. San Francisco: Harper San Francisco,2006:313.

阜新平.中国宗教与生态文明[J].宗教学研究，2019(4):1-6.

White Lynn. The Historical Roots Of Our Ecological Crisis[J]. *Science*,1967(155):1203-1207.

Janel Curry,Groenendyk Kathi. Nature Seen Through The Eyes Of Faith: Understandings Among Seminarians[J]. *Worldviews*,2006(10):326-354.

Sideris Lisa. Evolving Environmentalism:The Role Of Ecotheology In Creation/Evolution Controversies[J]. *Worldviews*,2007(11):58-82.

Pew Forum On Religion & Public Life. *U.S. Religious Landscape Survey*[M]. Washington: The Pew Research Center,2010:100.

Pew Forum On Religion & Public Life. *U.S. Religious Landscape Survey*[M]. Washington: The Pew Research Center,2012:104.

Lang Graeme, Wee Vivienne. Religions And The Tsunami Disaster In Southeast Asia[J]. ASA Sociology Of Religion,2005(2):3-8.

Ai Liu,Xiang pin Zhou.The Reflection of Chinese Ancient Religious Philosophy Thought in the Artistic Conception of Chinese Traditional Architecture[C].Proceedings of 2019 International Conference on Religion,

Culture and Art(ICRCA 2019):135-141.

北京大学宗教文化研究院课题组.当代中国宗教状况报告——基于 CFPS(2012)调查数据[J].世界宗教文化，2014(1):11-25+120.

梁霞.论藏传佛教的生态理念及其践行方式[J].青海师范大学学报（哲学社会科学版），2016(6):35-40.

卓新平.中国宗教学 40 年(1978-2018)[M].北京：中国社会科学出版社，2019.

老子[M].饶尚宽译注.北京：中华书局，2006:1.

罗详相.论老子“自然”思想的逻辑展开[J].哲学研究，2020(2):47-54+127-128.

老子[M].饶尚宽译注.北京：中华书局，2006:34.

任继愈.儒教问题争论集[M].北京：宗教文化出版社，2000:402-404.

张茂泽.任继愈的儒教观及其宗教思想史意义[J].人文杂志，2009(5):44-51.

石峰.物质性与虚空性——理解汉人民间宗教的两个向度[J].思想战线，2020(1):49-58.



A Study On The Relationship Between Religion And Ecological Environment Protection

LI Bo (Datong University)

Abstract: The deterioration of the ecological environment has become a common concern of the whole world, it includes not only global climate change, increasingly severe pollution of fresh water resources, destruction of the ozone layer, land desertification and sharp decline in biodiversity, but also a series of social problems caused by the sustainable consumption of renewable and non renewable resources. Religious doctrines have always been rich in the idea of harmony between man and nature. These doctrinal thoughts and practices have strong vitality and appeal in secular society. Through the study of the relationship between religion and ecological environment protection, this paper tries to find the fit point between religious doctrines and the concept of ecological civilization in secular society, so as to produce a better view of benefit for the protection of ecological environment in China.

Key Words: Religion; Faith; Religious Doctrine; Ecological Environment Protection

神圣的庇护：格里高利一世的犹太政策研究*

马楠（山东大学）

摘要：教皇格里高利一世在位期间对犹太人整体上秉持一种宽容的态度并采取了一定的庇护政策。其主要背景是他所继承的神学思想、罗马法观念、罗马百废待兴的社会环境以及犹太人在贸易中扮演的重要角色。格里高利一世所奉行的犹太宽容态度及宽待政策可谓是中世纪教廷犹太政策的先声，对犹太教与基督教关系产生了极其深远的影响。

关键词：格里高利一世、犹太教与基督教关系、政策研究

近年来，国内外学者在反犹主义、十字军、高利贷、仪式谋杀和血祭诽谤、大屠杀以及两教论争等方面对基督教与犹太教关系做了大量详实的阐述，[1]对两

* 基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目"犹太教与基督教关系的历史与现实研究"（项目编号：16JJD730002）。

[1] 关于反犹主义：徐新：《反犹主义解析》，上海：上海三联书店，1996年；Robert Chazan, *From Anti-Judaism to Anti-Semitism-Ancient and Medieval Christian Constructions of Jewish History*, Cambridge University Press, 2016；关于十字军：Jessalynn Bird, Edward Peters, James M. Powell, eds., *Crusade and Christendom: Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187-1291*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013；关于高利贷: Michael Hoffman, *Usury in Christendom: The Mortal Sin that Was and Now is Not*, Independent History and Research, 2016; 关于仪式谋杀和血祭诽



教关系的研究，乃至整个跨宗教研究都有非常巨大的贡献。关于教皇与犹太人之关系，管见所及，国外学者多在探讨犹太教与基督教关系演进时加以论述，相较来说，国外专门且系统论述二者关系的书籍与文献并不是很多，而国内基本没有此方面的研究。然而作为拥有处理天主教世界宗教事务权利的最高统治者，教皇在一定程度上是教会的绝对主导人物，对教会的政策法律，教会对外界事物的态度立场，教会的走向等问题上有着极其重要的影响，研究教皇对犹太人的态度政策对了解某一阶段教会与犹太人和犹太教的关系有指导作用，与此同时教皇对犹太人的政策也直接影响到犹太人在基督教社会中的生存和发展。因此，通过审视某一时期教皇与犹太人间的交往，他们面对不同复杂环境所发表的诏书和训谕，所著书籍，所采取的政策间的细微差别，既可以探求该时期教皇的犹太政策，它们产生的原因及影响，也可借此从新的角度审视基督教与犹太教间的关系，为两教关系研究提供新视角。

格里高利一世（Gregory I，约 540-604 年），也就是著名的“大”格里高利（Gregory “the Great”），是犹太教与基督教关系思想史和社会史中最重要的人物之一，无疑也是古代晚期和中世纪早期最伟大的教宗，甚至是有史以来最伟大的教宗。[1]尽管其著作中也包含了许多反犹太主义传统[2]的特征，但他曾多次

谤：Jonathan Elukin, *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton University Press, 2007; 关于大屠杀：段琦：《梵蒂冈的乱世抉择(1922-1945年)》，北京：金城出版社，2009年；Robert Michel, *Holy Hatred: Christianity, Antisemitism and the Holocaust*, New York: Palgrave Macmillan, 2006；关于两教论争：Jacob Neusner, Bruce Chilton, *The Intellectual Foundations of Christian and Jewish Discourse: The Philosophy of Religious Argument*, Routledge, 1997.

[1] [英]埃蒙•达菲著，龙秀清译：《圣徒与罪人》，北京：商务印书馆，2018 年，第 100 页。

[2] 尽管“反犹太主义（anti-Judaism）”和“反犹主义（antisemitism）”有时被认为是的等同的，但反犹太主义指的是对犹太人和犹太教在宗教和神学上的中伤，这种中伤不一定会转化为个人仇恨。而反犹主义是继早期反犹太主义后的一种后启蒙运动现象，指的是与欧洲现代性的出现有关的对犹太人的诋毁。反犹主义是对犹太人和犹太教的一种根深蒂固的蔑视，其中的很多内容都有着基督教神学根基。可以说中世纪的某些教皇们，或者在某种程度上，所有的教皇都有着反犹太主义思想，但是说某位教皇是反犹主义者

干涉暴力活动，阻止针对犹太人、犹太会堂以及犹太墓地的暴力行径，致力于创造一个有利于促进犹太人自觉皈依的基督教大环境。对格里高利来说，虽然与犹太人相关的问题并不是他担任教皇期间关注的重点，其现存的 866 封书信中，只有 26 封涉及到有关犹太人和犹太教的主题，有的相关描述仅用了一段多一点的篇幅，[1]且绝大多数信件是对投诉的回应，教皇提出的不是倡议，而是具体问题的解决方案。但他对犹太人秉持的宽容态度以及主持制定的一系列罗马天主教会宽待犹太民族的政策为整个中世纪教会的官方犹太立场和政策定下了基调，成为其后世教皇逐代效法的榜样，意义深远。

一、宽容态度与庇护政策

格里高利一世始终与犹太人保持着相对亲密的关系。当时的罗马犹太人和基督徒可以相对和睦地生活在一起，自由地交往，甚至经常出入彼此的礼拜场所。[2]但教皇的信件也表明摩擦事件时有发生。例如，格里高利从犹太人约瑟夫写给他的信中得知泰拉奇纳的主教曾两次在犹太人庆祝节日时将他们驱逐出自己的驻地。[3]一些来自马西利亚的犹太人向教皇抱怨阿尔勒大主教维吉利乌斯和

则需慎重。

[1] 格里高利一世所写的这些信件主要收集在《书信集》（*Registrum Epistolarum*）中，它是了解当时犹太人生活情况的重要信息来源。本文的主要参考文献 *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages* 便摘录了其中所有有关犹太人信件的拉丁原文并附有英语译文。

[2] 参见 Robert Austin Markus, *Gregory the Great and His World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.76-77.

[3] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit: Wayne State University Press, 1997, pp. 417-418, “Gregory to Peter, Bishop of Terracina”.



高卢马西利亚主教西奥多试图强迫自己所在区内的犹太人受洗。[1]罗马的犹太人还代表巴勒莫的犹太人向教皇投诉基督徒在犹太人的礼拜地侵犯了他们权利。[2]这些往来书信表明，当时的犹太人熟悉基督教社会等级制度，可以直接写信给教皇，提出自己的诉求、不满和请愿。而教皇也在努力地帮助犹太人解决这些问题：他频繁地写信给事发地的主教或者管理者，一再地强调要保护好犹太人应有的权利。

犹太人与基督徒间紧密的关系还可以清晰地表现在有关"跨宗教婚姻"的记录中。这里所说的跨宗教婚姻是指改教后的犹太人与基督徒间的结合。格里高利提倡这样的行为，并致力于保护婚姻双方的权益不受侵害。他在一封信中探讨了一名改教的犹太女性与基督徒结婚的事宜。该女性因收到大量彩礼后改教而受到犹太人和基督徒的骚扰。[3]格里高利指示当地主教保护好她应有的权利。罗马皇帝君士坦提乌斯曾于 339 年颁布了一份有关跨宗教婚姻的法律，其中就一名犹太女性与基督徒男性结婚之事为引，阐述了跨宗教婚姻的违法性。[4]这也许就是教皇信中的那名妇人受到骚扰的原因。但他深知这两件事的差异所在。他与历代教皇一样，积极倡导犹太人改教，认为这才是他们应做的正确选择。法典中犹太女性并未改教，而他书信中的犹太女性已改信基督教，无论她改教的原因是什么，既已改教，就拥有和其他基督徒一样的权利，于是他说，"她不应因选择了更好的人而受到邪恶之人的指控和迫害"，[5]他们的婚姻也不应受到

[1] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.419, "Gregory to Vergilius and to Theodore, Bishop of Massilia in Gaul".

[2] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.434, "Gregory to Victor, Bishop of Palermo".

[3] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.434, "Gregory to Victor, Bishop of Palermo".

[4] 参见 Jacob Rader Marcus, *The Jew and Medieval World, A Source Book: 315-1791*, pp.4-5.

[5] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.434, "Gregory to Victor,

任何骚扰与破坏。

格里高利是改教的积极倡导者但他反对强迫受洗与改教，这一态度奠定了当时的主流立场。约 594 年，一些犹太人与基督教非常地亲近，他们集体请愿去教堂受洗。于是教皇非常开心地写信给护教者凡提努斯，请他竭尽全力去帮他们达成心愿："我们从坐落在阿格里真托的圣史蒂芬修道院（Monastery of Saint Stephen）的女修道院长那里得知，许多犹太人在神圣恩典的指引下想要改信基督教。但有必要让人带着我们的指引去那里。因此，我们以权威指示您，您应该抛开所有借口，去那个地方，在上帝的恩宠下，尽力地帮助他们达成心愿。"[1]但是，他反对强迫改教和强迫受洗。他写信给主教吉利乌斯和西奥多的信就是为了表达对强迫犹太人受洗的不悦和不满："尽管这种意图是好的，但若他们不认同《圣经》中的观点，这种强迫的工作是徒劳的，也会失去我们想要拯救的灵魂（上帝是不允许这样做的）。"[2]他认为异教徒是可以强迫改教的，但是犹太人不行，犹太人的改教应该由布道和榜样的力量促成。同时还应对他们施以帮助。594 年 6 月，他写信给副执事安特米乌斯，"我们应该以合理、合适的方式帮助那些按照我们救世主所计划而让自己脱离犹太教的人，使他们免除遭受（上帝禁止他们遭受）饥饿之苦。"[3]

20 多封信件明确地表达出格里高利反对针对犹太人的暴力行径，他认为必须要保证犹太人在法律范围内的合法权益。在得知泰拉奇纳的主教用暴力将庆

Bishop of Palermo".

[1] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, pp.432-433, "Gregory to the Protector Fantinus".

[2] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.419, "Gregory to Vergilius and to Theodore, Bishop of Massilia in Gaul".

[3] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.428, "Gregory to Anthemius the Subdeacon".



祝仪式中的犹太人赶出所在会堂后，教皇立刻写信谴责该行径："应仁慈地将他们聚集在一起，倾听上帝的话语，而不是用过于严厉的行径去恐吓他们。"[1]598 年 6 月，他写信给西西里巴勒莫的主教维克多，谴责他对犹太人的不公正行为："就像我们不能给予会堂里的犹太人法律规定之外的自由一样，他们也不应因法律已经赋予他们的权利而受侵害。"这一话语在之后的教皇训谕中频繁出现。[2]

格里高利还希望通过一些简单的财政政策来吸引犹太人改教。592 年，他在写给西西里副执事彼得的信中谈到："在教会的庄园里住着很多犹太人，如果他们中间有人愿意成为基督徒，他们交款的数目可予以适当减少，以便促使其他犹太人在这中利益的刺激下，产生同样的愿望。"[3]他希望利用犹太人对利益的追逐来竞相改教。前文提到的维克多主教在查封并占有了一个犹太会堂后，又将迅速将其祝圣为基督教堂，使犹太人再无重回此地的可能。教皇知道后便努力纠正这种不公，他要求清算犹太人的损失，赔偿他们土地和被移走的书籍和设备，使他们不受压迫。由此可见，他希望通过适当的财务减免和经济补偿政策来维持社会公平，同时也将其当作吸引或者说是引诱犹太人改教的一种手段。正如他认同犹太女性因收到大量彩礼而改教一样，也许在他的心中，利益的诱惑及榜样的带领可以算是"不流血的胜利"，远比强迫受洗或者因受暴力威胁而改教好得多，因为至少在这种情形下，犹太人的改教是"主动的"，而不是被迫的。他曾经坦率地对一位主教说，"你应当用一些诱惑，而不是严厉的手段去争取他们"。[4]

[1] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.418, "Gregory to Peter, Bishop of Teracina".

[2] Jacob Rader Marcus, *The Jew in the Medieval World, A Source Book: 315-1791*, p.126.

[3] 刘明翰:《罗马教皇列传》，北京：东方出版社，1995 年，第 19 页。

[4] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.443, "Gregory to Pascasius, Bishop of Naples".

对于教皇来说奴隶问题无疑是最棘手的问题之一，格里高利则一直在试图调和奴隶制与宗教规定间的冲突。无论拥有奴隶的犹太人能带来何种社会利益，格里高利一直密切关注着犹太人拥有基督徒奴隶的相关问题。他曾写信给法兰克女王布伦希尔德，劝说她移除其领地内允许犹太人可以持有基督徒奴隶的相关法令，因为这种情况是不能容忍的。[1]然而，格里高利并没有贬低奴隶制本身。599 年，他写信给那不勒斯主教福徒拿都，"我们从希伯来人巴西利厄斯那里了解到，在我们到这里之前，他就与其他犹太人一起来到了这里。这种对奴隶的购买是由各州的法官们所命令与规定的，它不仅涉及基督徒也包括异教徒。"[2]因此，格里高利不能过度地干涉奴隶制社会的最根本原则。所以他又是极其矛盾的，一个有关犹太人奴隶持有情况的报告促使格里高利在 594 年写信提醒卢尼主教，"根据最虔诚的律法，不能允许犹太人持有基督徒奴隶并将其作为自己的私人财产。"[3]但是这一情况的解决方法又要在很大程度上维护当时的农耕体系和社会的稳定。因而他继续说道："这些犹太人拥有的人（基督徒奴隶），尽管根据现在的法律规定他们本身应是自由的，但因他们一直坚守在自己的土地上，长期在这里进行农耕，了解土地情况，所以他们还应该按照原有的一贯形式照看这片土地，因此(犹太人)奴隶主应该向以上说的那些人(基督徒奴隶)支付抚恤金。"[4]格里高利似乎是认可了犹太人奴隶在改教成为为基督徒奴隶后仍可以继续为犹太工作。他还论述了新规定的"不溯及既往"："如果是去年之前购买

[1] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, pp.440-441, "Gregory to Brunhild Queen of the Franks".

[2] 参见 Jonathan Elukin, *Living Together and Living Apart-Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 2007, p.35.

[3] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.427, "Gregory to Venantius Bishop of Luni".

[4] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.427, "Gregory to Venantius Bishop of Luni".



的奴隶，那他们还应继续原来的工作…但是若在禁令颁布之后他们还这样做，那他们理所应当应该受到惩罚。”[1]由此可见，格里高利的法律意识非常强，他一直在尽量遵守罗马政府的官方规定，在努力地调和奴隶制与宗教间的冲突。他一方面认为犹太人不应拥有基督徒奴隶，认为这种情况难以容忍。但另一方面，又不能动摇已经根深蒂固的奴隶制度，因为这会破坏现存的农耕和社会结构。他一方面告诉众人奴隶制是本来就存在的，不仅是存在于基督徒和犹太人间，也存在于异教世界，让基督徒接受这是一个现实问题。另一方面，他也让各地主教在处理犹太人拥有基督徒的问题时，尽量弥补犹太奴隶主的损失，不能让他们因为遵守了之前的法律规定而受罚。

二、犹太政策之前提

格里高利对犹太人所表现出的种种态度，采取的一系列政策行为都是深思熟虑后对世俗和宗教当局的积极回应。在神学上，他主要继承了保罗与奥古斯丁对犹太人和犹太教的看法；在政治上，他力求与罗马政府的法律法规保持一致；在社会上，他认为有关犹太人的事情并不重要，只要能维护社会的稳定即可；在贸易上，他深知犹太人在商业领域的重要性。

格里高利继承了早期基督教父们的思想，其中对他影响最大的无疑是希波的奥古斯丁（Augustine of Hippo，354 年-430 年)。他可谓是教父中对犹太人和犹太教最有影响力的思想家。奥古斯丁留给欧洲西方社会的关于犹太人的最重要教诲也许就是他坚信犹太人在拯救世界的过程中对教会有着三重作用，同

[1] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.437, “Gregory to Fortunatus Bishop of Naples”.

时还与教会有着共生的关系。首先，尽管犹太人与上帝的契约被认为是不可逆转的，但他们对基督作为弥赛亚的无知与不接受使他们不再是上帝的选民。相反，教会将通过基督成为新以色列，而犹太人将被置于基督教统治的“枷锁”之下，这至少是为了让他们有皈依的可能。第二，奥古斯丁和保罗同样认为犹太教是拯救整个世界的工具，尽管现在这一目的是通过教会而实现的。最后，一些学者们将奥古斯丁的思想整合后准确地提出了“见证人说”，或者说相信犹太人“见证”了教会作为新以色列的胜利，“见证”了《希伯来圣经》的真理，预示了基督的降临，因此仁慈的上帝虽然让他们饱受苦难的煎熬，但仍要使他们留存下来。[1]他们将在世界末日到来时接受基督。格里高利的神学思想就属于奥古斯丁系统，[2]他接受了犹太人在拯救中扮演了重要角色的说法，他认为犹太人应以开放的心态面对精神指引，可被看作上帝行使权利的工具。他曾在《对话》中讲述了西哥特时代的一名犹太人拯救一名主教的故事[3]，虽然这则故事很可能来自格里高利的想象与杜撰，但却真实地表现了在教皇心中犹太人可以带给基督徒的东西：这个犹太人通过自己的见闻和指责拯救了一个好人，他反过来又将得到永恒的拯救，因为他受到了信仰的神秘指引，他被洗礼的水洁净了，被带入了教会的怀抱。这个亚伯拉罕的儿子通过拯救他的邻居也获得了自己的拯救。是上帝的深谋远虑使这件事发生，是上帝让一个人的脱罪成为另一个人改教的

---

[1] 参见 Edward Kessler and Neil Wenborn, *Dictionary of Jewish-Christian Relations*, p.42, “Augustine of Hippo”.

[2] 刘明翰,《罗马教皇列传》，第 23 页。

[3] 参见 Gregory the Great, *The Father of the Church: Saint Gregory the Great Dialogues*, trans. by Odo John Zimmerman, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2002, p.121-123.该则故事的大体内容为：一名犹太人在从坎帕尼亚到罗马的路上路过了亚壁古道。当他到达丰迪后，夜幕已降临。由于没能找到住处，他决定在附近的阿波罗神殿休息一晚。因惧怕此地不洁，他便采取了预防措施，即使他不信基督教，但还是用十字架的来加固自己。这个犹太人在半夜醒来，见证了一群邪恶的灵魂来告诉他们的主人他们都做了什么恶事。其中一个灵魂说，他煽动安德鲁主教引诱居住在他住所里的一名妇女。这名犹太人于是来主教的处所，强迫他对这名妇女忏悔自己的罪。作为惩戒，主教将其周围的女性都遣散了，并在阿波罗神庙的地址上为圣安德鲁献上了一座小教堂。



契机。[1]

在早期的罗马帝国，犹太教一直是“除了官方宗教之外唯一在法律上被认可的崇拜形式，每一位继位的皇帝都赋予了它一些特别的权利，保护它的崇拜仪式，甚至免除其信徒在安息日出庭”。[2]格里高利的犹太政策在一定程度上依据于罗马法中对犹太人的规定。《狄奥多西法典》（公元 438 年颁布）就曾申明过犹太人应有的权利，同时也对其行为进行了的限制。例如，16.8.1 规定犹太人不得攻击基督徒；16.8.2 规定犹太领袖或拉比与基督教牧师享有同样的特权，即可以免除强制性的公共服务；16.8.9 规定基督徒不得破坏犹太会堂；16.8.20 规定基督徒不得私自占有犹太会堂的财产，不得打扰犹太人过安息日；16.9.1 规定犹太人不得拥有基督徒奴隶。[3]可见，格里高利要求基督徒不得破坏犹太会堂和占有犹太人财产的命令与《狄奥多西法典》相一致。与此同时，格里高利认为《查士丁尼法典》（公元 529 年颁布）内关于犹太人的法律应宽松、富于人道地加以实施。他在法律允许的范围内放宽了犹太人与基督徒之间专业性交往的限制范围，还公开、激烈地反对侵犯犹太人的应有的剩余权利。[4]他也非常地尊重皇帝，视其为基督教国度唯一合法的世俗权威，而把自己视为民政事务的公仆。[5]因此，作为公仆的他只能千方百计地在保证法律尊严的同时捍卫宗教信仰。

---

[1] 参见 Jonathan Elukin, *Living Together and Living Apart-Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, p.30.

[2] [英]塞西尔·罗斯著，黄福武、王丽丽等译:《简明犹太民族史》，济南：山东大学出版社，2004 年，第 165 页。

[3] 参见 David M. Gwynn, *Christianity in the later Roman Empire: a sourcebook*, London·New York: Bloomsbury Academic, 2015, pp.172-175.

[4] 参见 [美]戴维·M·克罗著，张旭译:《大屠杀：根源、历史与余波》，上海：上海人民出版社，2018 年，第 25 页。

[5] [英]埃蒙•达菲著，龙秀清译:《圣徒与罪人》，第 91 页。

然而法律既让格里高利维护犹太人应有的权力，也让他对犹太人进行严格的限制。例如，591 年他写给副执事安特米乌斯的信中谈到了一名犹太人购买了教堂器皿的事，他要求强制收回这些被卖的器皿，并且惩罚卖掉它们的牧师。[1]泰拉奇纳的主教最初因为两次将犹太人从他们所选择的礼拜地点移走而受到教皇的谴责，但当发现犹太人的歌声搅扰了附近的教堂时，格里高利则指派另外两位主教帮助他解决这些犹太人造成的困扰。[2]如果喧闹的犹太会堂庆祝活动干扰了附近教堂的礼拜活动，按照法律规定，这个犹太会堂要搬离出这个地方，但是可以为犹太人社区寻求其他居所。[3]这也就是说，法律赋予犹太社区和个人的权利要受到保护，保证他们的财产不被肆意没收，保证他们不受官吏、主教或平信徒的骚扰或其他不公正待遇，但与此同时，格里高利同样坚决地要求他们遵守相应的法律限制，不能容忍任何逾越的行为发生。

除了神学和政治根源之外，格里高利所采取的种种犹太政策也与意大利当时的社会环境息息相关。其中很重要的一点是，在这个动荡不安的意大利半岛上，教皇认为犹太人的问题并不紧迫。只要犹太人还在控制之下，放弃扩张的企图，就可以保证他们的生活。面对伦巴德人的威胁，他希望能平衡现状，保证城市居民的和睦相处，并避免冲突。也就是为什么他在描述与真实存在的犹太人[4]有关的信件中很少用反犹太传统中的概念。既然可以保持他们的连续性，那么就应将自己与敌视犹太人和犹太教的概念剥离开。而且相对于其他问题来讲，格里高利对犹太人问题的关注是微不足道的。据统计，格里高利在《书信

[1] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.420, “Gregory to Anthemius the Subdeacon”.

[2] 参见 Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, p.422, “Gregory to the Bishops Becauda and Agnellus”.

[3] 参见 Robert Austin Markus, *Gregory the Great and His World*, p.77.

[4] 此处所说的真实存在的犹太人与有关犹太会堂、以色列、犹太人等抽象概念的描述相对应。



集》中使用 Iudaeus, Iuda, Iudaicum，Israel，Hebraeus 和 Synagoga 这些与犹太人和犹太教相关词汇的次数只有 77 次。[1]这可能是因为，与安布罗斯、杰罗姆或奥古斯丁不同的是，格里高利的信件在本质上是实用性的，旨在解决具体的问题，而不包含深入的解经分析。对于他来说维护社会稳定才是最重要的事情，而实现这一目的最好的方式就是保证他们应有的生活和利益，让其心甘情愿做顺民，共同抗击外部势力的入侵。

由于经济是一个社会得以存在与发展的物质基础，格里高利也非常重视商贸活动。他注意市场情况，出售木材给无森林的埃及，麦子给君士坦丁堡，撒地尼亚生铁给东罗马皇帝制造武器，出售橄榄和橄榄油于任何可能出售的地方。[2]虽然公元 600 年时的意大利和西欧相同，差不多整个陷入自然经济的状态里，[3]但贸易的重要性也是不言而喻的。他曾经的书信也显示出拉韦纳的商业贸易的重要性，并提到差不多从 3 月到 10 月，每月都有无数船只离开那不勒斯和罗马开往各岛、非洲、普罗旺斯和黎凡特。[4]而且，教会为了维持其庞大的机构正常运转，不但大量消耗其庄园内部的产品，也需要大量的外来的商品。而当时的犹太人则广泛涉猎各种商业贸易领域，例如，手工业、铜铁器制造业、皮革业、金融业、信贷业等。他们是经营丝绸、香料等奢侈品的商业巨子，也是银钱兑换商人。考虑到犹太人在贸易，尤其是国际贸易中当中扮演的重要角色，以及基督徒普遍对商贸的鄙视态度，格里高利必然认识到了他们存在的重要性。

[1] 参见 Rodrigo Laham Cohen, “Theological Anti-Judaism in Gregory the Great”, *Sefarad*, vol.75:2, julio-diciembre 2015, pp.225-252.

[2] [美]汤普逊著，耿丹茹译:《中世纪经济社会史》，北京：商务印书馆，1997 年，第 167 页。

[3] 参见 [美]汤普逊著，耿丹茹译:《中世纪经济社会史》，第 167-168 页。

[4] [英]M.M.波斯坦、E.E.里奇、爱德华·米勒主编，周荣国、张金秀译，杨伟国校订:《剑桥欧洲经济史》第二卷，北京：经济科学出版社，2002 年，第 271 页。

三、中世纪教廷犹太政策之先声

综上所述，格里高利一世对犹太人和犹太教秉持一种积极的宽容态度并采取相应的庇护政策。他反对基督徒对犹太人的暴力行径，反对强迫他们受洗和改教，保证他们的应有权利和利益不受侵害，在积极鼓励传教的基础上，用布道和引导的方式让犹太人主动改教。他这样做主要基于四个方面原因，第一，神学根源。格里高利的著作表明他受到圣奥古斯丁的影响，他认为基督徒应该在一定程度上尊重犹太人和犹太教，因为他们是基督教拯救的一部分。在这种思想的引领下，他整体上对犹太人持宽容态度，强调他们"见证人"的身份。第二，政治根源。格里高利所采取的一系列政策行为与当地罗马官方政府对犹太人的政策有很重要的关联。他是非常重视秩序的人，他的一些做法仅是想与罗马法律保持一致性，因为法律中已经规定了犹太人的权利和对他们的限制。实际上，格里高利本身并没有做任何事来提升犹太人的法律地位。[1] 第三，社会根源。格里高利所在的欧洲世界已陷入混乱的状态，罗马社会内忧外患。在内深受自然灾害之苦，在外又有伦巴德人的劫掠与威胁。格里高利要忙于处理宗教、社会、军事和政治等种种复杂事件，因而相较于各种威胁和挑战，宗教间的分歧就显得不那么重要，与犹太人与犹太教有关的事件就被放置于边缘地带。他对他们的回应和采取的政策在很大程度上仅是维护社会稳定的需要。第四，贸易根源。犹太人是当时对内、对外贸易的主要实践者，承担着教会、罗马社会以及整个西欧的商业发展的重任，为西欧提供了对外联系的通道，这样重要的角色必然使得他们在一定程度上得到了善待。

从 590 年到 604 年，格里高利树立了让后人逐代效法的样板，并且直到中

[1] 参见 Jacob Rader Marcus, *The Jew in the Medieval World, A Source Book: 315-1791*, p.124.



世纪末一直是基督教欧洲的规范。[1]他对犹太教与基督教关系最重要的贡献莫过于他于 598 年写给巴勒莫主教的信，信的开头是“Sicut Judeis”。这一文件为后来中世纪欧洲基督教国家所有教皇保护犹太人权利的信件提供了范式。随着教皇权利的增加，格里高利的犹太政策态度最终成为了当时天主教会的官方犹太政策，他们明确了犹太人在第 4-6 世纪基督教罗马帝国统治下的地位。作为标杆式的人物，之后的大多数教皇，包括中世纪时期的历任教皇们，都以他的思想态度和政策为模板，试图保护犹太人的合法权益。最富有标志性的事件则是教皇卡利克斯图斯二世（Callixtus II）在其任期内首次公布的《犹太人保护法》（*Sicut Judeis*），目的是保护犹太人免受基督教暴力的侵害。12 世纪有 6 位教皇重申了这一训谕，13 世纪有 10 位教皇，14 世纪有 4 位教皇（包括一位对立教皇），15 世纪有 3 位教皇。[2]可以发现，在教皇影响力最盛的世代，该训谕被重申的最频繁，体现出教皇对当时犹太社会的关注。该训谕的主要内容有 1.不得用暴力强迫犹太人受洗；2.不得伤害犹太人的身体；3.不得杀死犹太人；4.不得抢劫犹太人的财产；5.不得改变犹太人在其居住地内的良好风俗习惯；6.不得在犹太人庆祝自己节日时打扰他们（以丢木棍和石头的方式）；7.不得强迫犹太人进行服务；8.不得亵渎或者破坏犹太人的墓地，不得以此敲诈犹太人钱财。如有违抗，将被逐出教会，除非违抗人做出相应的补赎。[3]可以看到，以上 8 条法律基本都源于格里高利一世所采取的犹太政策，它们成为了传统教会法基本文本的一部分，代表了教会对犹太社会的官方政策。[4]

---

[1] [英]塞西尔·罗斯著，黄福武、王丽丽等译：《简明犹太民族史》，第 173 页。

[2] Solomon Grayzel, “The Papal Bull Sicut Judeis”, *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: from Late Antiquity to the Reformation*, Jeremy Cohen, ed., New York : New York University Press, 1991, pp.231-32.

[3] 参见 Synan, Edward, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*. New York: The Macmillan Company, 1965, pp.229-32.

[4] 参见 Edward Kessler and Neil Wenborn, *Dictionary of Jewish-Christian Relations*, p.404, “Sicut Judeis”.

但人们需要明确的一点是，格里高利并不认为自己是犹太人和犹太教的捍卫者。正如他尊重保护犹太人的规章制度一样，出于同样的原因，他也会运用同样的司法规范来阻止犹太人扩张。如果《书信集》是唯一现存的有关他的文献，人们可以毫不犹豫地说，格里高利避开了反犹太传统。然而在其它作品中情况却大不相同。[1]他的大多数著作、书信、诏书和训喻与教父们一样，用及其严厉的言语谴责和抨击犹太人和犹太教。也许，对于格里高利来说，他可以出于一些目的而保护某些犹太人的权利，尊重某个单独的犹太人，但是要让他以积极的态度对犹太教整体的教义及实践，则超出了他的能力范围。

无论如何，格里高利力求让最坏的情况得到最好的转变，他密切注视着基督教世界中发生的一切，他关注着犹太人写给他的每封信，试图纠正每次不公，同时也十分关心所有民众在罗马以及更广泛的社会中的精神健康。就最后的结果来讲，格里高利一世以己之力和以神之名对犹太人的善待和庇护不仅在犹太教与基督教关系史中产生了重要的、积极的影响，也在世界历史中留下了浓重深厚且不可磨灭的印记。

[1] 参见 Rodrigo Laham Cohen, “Theological Anti-Judaism in Gregory the Great”, *Sefarad*, vol.75:2, julio-diciembre 2015, p.225-252.



Holy Protection：Jewish Policies of Pope Gregory the Great

MA Nan (Shandong University)

Abstract: During the papacy of Gregory the Great, he adopted a tolerant and friendly attitude and asylum policies toward the Jews as a whole. The attitude and policies are based on his theological thought, the local Roman laws, the chaotic social environment of Rome and the important role in trade that Jews played. The tolerant attitude and the lenient policies had extremely profound influence to the later generation.

Key Words: Gregory the Great, Jewish-Christian Relations, Policies Studies

索隐派的研究路径、拓展应用及其重新评价

赵慧利（中国人民大学）

摘要：17 世纪末到 18 世纪初，以白晋为代表的索隐派，以基督教思想重新阐释中国传统经典，以中国传统经典阐释基督教，建立起两者之间的联系，是经文辩读的早期尝试。其思想在两个传统中同时受到批判，长期遭到质疑和过度忽略。然而他们的研究确实具有积极意义，比如为天主教的传播获得一定的合法性依据，客观上促进了欧洲汉学的研究，对中西文化交流做出的贡献有目共睹。在近现代耶儒融合的过程中，索隐派的思路和研究路径一直都有影响。本文选取其中几个个例加以说明。民国时期加拿大宣教士明义士采用汉字字形分析法，开创性的从宗教学的角度来研究甲骨文，对甲骨文研究做出的贡献不容忽视。1917 年创立之中国本土教派真耶稣教会第二代领袖魏以撒，采用数字索隐的思路建构教义、解读经典，再次引发对数字索隐法的评判和反思。金陵协和神学院田童心教授对《易经》和《圣经》进行的研究，是索隐派研究的进一步拓展。本文尝试探讨索隐派的研究路径及其影响，尝试更加客观的进行评价，希望引起兴趣对其进行批判性的继承，为推进基督教中国化的研究带来新的启发。

关键词：耶儒汇通、索隐派、《圣经》与《易经》对比研究、汉字天启



明朝万历年间，利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）来华宣教，通过观察和了解，他提出“合儒”的融合路线，穿儒服读儒典，赢得了一部分士大夫的认同。然而“礼仪之争”的爆发直接导致康熙帝颁布命令，禁止天主教在华传播。一部分传教士因在天文、数学等方面的才能，得以继续留在中国，他们必须努力寻求新的出路，试图打开新的局面，索隐派正是在这样的背景下，采用了数百年来基督教面对犹太教以及异教时的传统政策，对基督教文化和中国传统文化进行融合，在两者之间架起沟通的桥梁。

一、在中国的耶稣会索隐派代表人物

朗宓榭（Michael Lackner）教授[1]在《耶稣会索隐派》一文中对在中国的耶稣会索隐派从历史渊源、发展脉络、代表人物、研究路径和方法等做了深入的探讨和分析。索隐派源自欧洲的象征主义，代表人物主要法国耶稣会士白晋、马若瑟（Joseph de Prémare, 1666-1736）和傅圣泽（Jean Francoise Foucquet, 1665-1741），郭中传（Jean Alexis de Gollet, 1666-1741）等人。1687 年，白晋、马若瑟、傅圣泽等人被派往中国宣教。在华期间，他们将汉语索隐神学发挥到极致。首次将他们定为索隐派的应该是法国人文主义者弗雷列（Nicolas Freret），他将索隐派翻译为 Figurist 带有轻蔑的口吻和语气。索隐派的另一个称谓是“kinistae”或者“chingists”。白晋等索隐派传教士认为，中国历史、经典、

[1] （德）朗宓榭（Michael Lackner）:《耶稣会索隐派》，王硕丰译,《中国与欧洲》，香港：香港大学出版社，1991 年，第 129-149 页。朗宓榭，1953 年生于德国南部的班贝格市，师从著名汉学家包吾刚（Wolfgang Bau cer），2000 年以来任德国埃尔朗根-纽伦堡大学汉学系讲座教授，代表作有《朗宓榭汉学文集》《近代中国知识转型视野下的“命学”》等。

文字不但与基督教相通，而且它们都是犹太-基督教上帝的启示。

1688年，经南怀仁介绍白晋觐见康熙黄帝,并留在皇宫讲授西学，主要讲授数学、物理、天文等知识。白晋对《易经》的研究引起了康熙皇帝极大的兴趣。朗宓榭教授认为白晋的这个研究很可能是在中国的索隐派为欧洲思想史做出的最大贡献。1697 年白晋首次明确提出了索隐派的观点。他认为表明中国人的“天”、“上帝”等概念就是天主"God"，而禁止使用这些术语会阻碍在华传教。白晋关于《易经》的研究成果著述颇丰，包括《易经总旨》等。他在与莱布尼茨的通信中,报道来华传教士的情况,并介绍《易经》八卦，引起莱布尼茨对中国的兴趣。他尝试用莱布尼茨发明的二进制与八卦进行对比[1]。2020年9月台湾大学出版中心还发行了黎子鹏编注之的《清初耶稣会士白晋〈易经〉残稿选注》。关于白晋的人物生平，详参《耶稣会士白晋的生平与著作》[2]一书。白晋的基本观点可以分为三个：第一，中国人信奉的哲学中没有任何内容与基督宗教律法相违背；第二，“太极”就是上帝，是万物之源；第三，《易经》是中国人最上乘的道德与自然哲学教旨之浓缩。

傅圣泽，是 1699—1722 年间在华的法国耶稣会传教士，1711 年开始协助白晋研究《易经》。在此后的 6 年里，傅氏继承了白晋的索隐观点，并开始着手证明《易经》是神传给中国人的玄秘经典。生平简介参《耶稣会士傅圣泽神甫传》一书[3]。傅圣泽在研究中总结出了三条索隐主义原则：第一，中国古文献源自“天”和“上帝”，其来源本身就是神性的；第二，中国经典中的“道”代表永恒的智慧，即天主教崇拜的上帝；第三，“太极”一词代表着相当于“上帝”和“天”的

[1] 文庸等主编:《基督教词典》，北京：商务印书馆，2008 年，第 36 页。

[2] （德）柯兰霓（Claudia von Collani）:《耶稣会士白晋的生平与著作》，河南教育，2009 年。

[3] （美）魏若望:《耶稣会士傅圣泽神父传：索隐派思想在中国及欧洲》，吴莉苇译，河南：大象出版社，2006 年。



一般意义上的“道”。

马若瑟于 1698 年随白晋一起来华。1714 年，开始到北京协助白晋进行研究和传教，其生平和研究详参《清代来华传教士马若瑟研究》[1]和《马若瑟〈汉语札记〉研究》[2]。1733 年迁居澳门，1736 年在澳门去世。与前期的索隐派代表相比，马若瑟的推进在于他没有单单将重点放在中国古代史和原型理论上，而是对周敦颐和其他后入思想进行了研究。马若瑟一生著述丰厚，对中国典籍有非常深入的研究。马若瑟通过重新诠释中国典籍，目的是为了证明基督教与世界同样古老，中国创造象形文字和编辑经书之人，早就知道天主的存在。他甚至提出仔细研究《诗经》之譬喻和《易经》之卦爻，将其用于传教的支撑。索隐派高度重视中国经典对中国意识形态与社会风俗的深刻影响，只有证明这些经典著作是隐含着基督奥义的，中国人的皈依才更合乎传统礼仪与古训。马若瑟的索隐观点主要有：应当以《易经》为诸学之本原；先秦儒学之“真道”随孔子之死而衰微，佛道二教是坏乱儒家真道的根源；祈求“黄天上帝”眷佑中国，以“天学”来补足先儒真道之缺废。

二、索隐派的主要研究方法和路径

2.1 汉字索隐法

白晋采用汉字字形分析法，就是通过拆解中国汉字，利用汉字的象形和会意对其进行寓意和象征解读，以此来揭示中国经典中包含的基督教教义，本文

[1] （丹麦）龙伯格等:《清代来华传教士马若瑟研究》，李真等译，河南：大象出版社，2009 年。

[2] 李真:《马若瑟〈汉语札记〉研究》，北京：商务印书馆。

称之为汉字索隐。例如白晋在 1701 年 11 月 4 日致莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）的信中写道："太一"这种表达方式和"上帝"这个称呼是一致的，这两个词都表示的是天主教中的上主；"大"表示"伟大"，"、"表示"统治者"，"一"表示"独一"，合起来的意思就是"独一无二的伟大的统治者"。同样，由"大"和"一"组成的"天"字代表的不是物质而是精神的天，也是"上帝"的意思。索隐派把"天"分解成"二人"，预示第二个亚当即耶稣基督的显灵。白晋在解读汉字"船"时，把"船"分解为"舟""八""口"，表明中国人很早就知道了挪亚方舟，船上刚好搭载了挪亚的八名家庭成员，所以上帝把挪亚方舟预示在"船"字之中，而中国人就是挪亚之子的后代。"义（義）"则被理解为"羔羊"披戴在"我"之上，使"我"称义而变得圣洁。"婪"字则表明"女"即夏娃在"林"前的贪婪和被诱惑之罪，暗示了夏娃的原罪。[1] 白晋通过汉字字形分析法，尝试证明中国古文字当中含有"天学"即基督教思想。这个方法深受部分来华传教士的喜欢，在新教的部分传道人中也有影响。

马若瑟的字学思想是非常复杂的，主要体现在他的著作《六书实义》一书。马若瑟使用基督教的资源来重构六书字学，将指事作为六书之首，并将七个字符作为六书之核心，试图通过对六书的重新理解，来追求经典原义。而真正的经典原义就是蕴含在汉字中、隐蔽在经典中而不为世人所知的基督教教义。马若瑟还对象形、形声、会意、转注、假借进行了简要说明。在举例论述象形之时，马若瑟使用了 "亡、衣 、凶 "三个汉字进行了说明。在对此三个字 的解释中，均带有强烈的基督教色彩。如认为亡是指 "维初之始人有慝而逃、迟曲隐蔽"；衣"象覆二人之形 "，二人即男女 ，覆之者上帝主宰 ；凶 "象地穿交陷其中"，即 "形神交陷"。对"亡、衣 、凶"三个象形的说明，很容易让人联想到基督

[1]参（德）柯兰尼（Claudia von Collani）:《白晋的索隐派思想体系》，李岩译，大象出版社。



教创世纪的故事[1]。马若瑟的索隐字学，一方面是为了回应清初学界有关字学 、音韵学 的兴起 ， 马若瑟充分利用了刘凝有关六书的研究成果 ； 另一方面则是通过对字学的基督教化解释，来达成天学 “敬天爱人 ”与“吾儒之学相为表里 ”之目的，努力融合耶儒。因为索隐学的特征，而在诠释之道路上，比起利玛窦而言，已越走越远 ， 因而被人视作 “过度诠释 ”而显得乖张[2]。

2.2 历史和文化的融合

索隐派的思想观点呈现出多样性和丰富性，其中有几个基本特点：纪年体例、挪亚理论和救世主弥赛亚。在华传教士们努力学习中国历史和文化的时候，他们发现需要将中国古代历史和《圣经》的历史进行统一，他们将中国古代史纳入到早期人类史当中进行类比。17 世纪针对这个问题有过非常多的讨论，1686 年耶稣会的态度基本上确定下来。他们大部分人倾向于选用与中国历史比较接近的《七十士译本》，认同中国的历史不是神话，而且比已知的其他古代历史记录更准确。中国早期的统治者与《旧约》的先祖们是相互对应的。此后传教的方向就不再是向中国人强调《圣经》才是唯一真理，而是向中国的知识阶层说明，《圣经》的历史可以揭示中国的历史[3]。白晋和其他传教士遇到的难题是一样的。白晋将中国历史典籍中记载的洪水等同于《圣经》中的大洪水，因此得出结论：中国人就是挪亚长子闪的后代。他也将中国古代统治者和英雄们看作是《圣经》中的先祖们。他以中国古代典籍和汉字字形为依据，证明尧和挪亚应该是同一个人，因为这两个人在先祖列表上都排到第十位。他通过追溯历史，将中国古代历史和《圣经》历史紧密的联系起来。白晋认为伏羲就是

[1]肖清和：《索隐天学：马若瑟的索隐神学体系研究》]，《学术月刊》，2016 年第 01 期，第 172 页

[2]同上，第 173 页。

[3] 参（德）柯兰尼（Claudia von Collani）： 《白晋的索隐派思想体系》， 李岩译，《 国际汉学》 2009 年第 01 期，第 8-13 页。

以诺，以诺与神同行三百年是一位义人，是圣经中描述的完美之人，这样的义人指向的是救世主弥赛亚的形象。[1]

3.3 数字索隐——中国经典中的数字是基督教真理的数字化体现

文庸等主编之《基督教词典》称白晋是传教士中数字主义的著名代表。本文采用数字索隐的概念，意思是挖掘数字背后隐含的意思。以数字为连接点架起阐释中国古代经典和基督教思想之间的桥梁。傅圣泽认为，《四书》和《五经》中的数字皆为隐喻，"易"字是耶稣基督的一个神秘的符号。《易经》中"卦"的短线可能各自表示一个数，每一个数都隐喻着救世主的某种品德或奥秘，或某一重要事件[2]。白晋认为《易经》的卦象与莱布尼茨的二进制是相通的，并以此促成中国人回归天主之路。他表示：中国人尊奉为万物演变根基的八卦使人相信，伏羲亲见了创世的过程，世间万物都是从 0 和 1 中产生出来的。天和地正是从 0 代表的空无中来。第一天出现了 1，即上主，第 7 天是万物存在的安息日，7 在二进制中正是 111，没有 0，同时 7 也暗示了三位一体。索隐派还指出，"乾"卦中的三条实线代表中国人很早就知道基督教的三位一体（Trinity），还有人认为《道德经》中的"道生一，一生二，二生三"也隐含三位一体论。

三、索隐派研究路径的拓展

关于索隐派的影响和评价，黄保罗在《汉语索隐神学》一文中有详细的阐

[1]同上，第 20-23 页。

[2]（美）魏若望著:《耶稣会士傅圣泽神父传：索隐派思想在中国及欧洲》，吴莉苇译，河南：大象出版社，2006 年。



述。黄保罗观察到索隐派在中国和欧洲的影响虽然都很快销声匿迹，然而其影响在教会及社会草根民众中从未消失。很多来华传教士如加拿大的明义士等都喜欢利用汉字中的象形与会意法来揭示中国文化所蕴涵的基督教教义，成了吸引华人皈依基督的途径，对支持福音差传的外国基督徒也很有吸引力。许多华人布道家如宋尚节、倪柝声、贾玉铭、真耶稣教会的魏以撒等人也喜欢使用索隐法向中国草根阶层的民众宣教。黄保罗表示应该推翻学界对清初汉语索隐神学简单的否定和忽略，同时也提出值得继续研究的价值所在。他们所提出犹太-基督教文明与中华文明之间的关系，绝非伪命题，是一个尚未解决值得继续研究的问题。索隐神学受到质疑，不是他们的研究目标和方法不符合理性和学术规则，而是在于批评者的前见。既然学术界尚未达成共识，就有继续研究的必要。探讨犹太-基督教与中华文明之间的关系，是合理的，只不过要谨慎对待索隐派推导出的结论。

近现代中国历史上，有学者继续采用索隐派的研究方法，研究思路与索隐派如出一辙。如王敬之的《圣经与中国古代经典——神学与国学对话录》[1]、陈慰中的《共同的上帝》等都是此类著作，采用索隐派的研究路径探讨《圣经》与中国文化之间的关系。批评者认为索隐派的确形成了别具特色的思想流派，但是对中国传统典籍的解读存在滥用的嫌疑，比如经常偷换概念、以实代虚、以共性代替个性等[2]。在《上帝给中国人的期许》[3]一书中，作者沿袭了索隐派的主要思想，认为基督教信仰中的上帝，与古代中国人所敬拜的创造之主是同一位；中国古代的郊祀即祭天大典，是祭拜上帝的仪式，也是预表将要来的救主；中国古代的甲骨文，是刻在牛骨等骨骼上的神秘文字，与旧约圣经第一卷

[1] 王敬之:《圣经与中国古代经典——神学与国学对话录》，北京：宗教文化出版社，2001 年。

[2] 赫兆丰:《浅谈〈圣经〉索隐派对中国典籍的滥用》，《现代交际》，2011 年第 03 期。

[3] （美）李美基、（美）鲍博瑞、唐妙娟著:《上帝给中国人的应许》，台北：道声出版社，1996 年

《创世记》有着密切的关联。

3.1 明义士和甲骨文研究

加拿大宣教士明义士（James Mellon Menzies，1885-1957 年），被誉为“西方甲骨文研究第一人”，同样采用了汉字索隐的思路，对甲骨文进行汉字字形分析，进而来阐释基督教文化。明义士，字子谊，出生于加拿大安大略省的克林顿小镇。1910 年被被派往河南宣教。1914 年，到达彰德府即今天的安阳。1914 之后，他主要从事甲骨的收藏和研究，共收集甲骨 5 万片之多，是最大的甲骨收藏家，也是著名的汉学家和甲骨文学家。1917 年其专著《殷墟卜辞》出版，其中选登了他临摹的甲骨精品 2369 片。在《中国早期的上帝观》（英文）一书中，他表示在这些甲骨文中最重要的就是“帝”或者“上帝”。在他看来，古代的中国人就有像摩西之前的希伯来人一样对上帝的崇拜。他以象形的甲骨文作为依据，证明古文字的造字结构和圣经记载的历史事件之间有着必然的联系。通过研究他得出一个结果：商代人凡事有求问上帝的习惯，因此中国古代的宗教信仰同基督教信仰异曲同工，殊途同归[1]。他接触到甲骨文时立刻就联想到了汉字索隐的阐释思路，在象形文字和基督教文化之间架起一座桥梁。目前为止，没有确凿的证据表明民国时期加拿大的传教士明义士直接受到了法国传教士白晋等人的影响，但无疑明义士的思路是索隐派路径在民国时期的拓展。明义士在甲骨文研究层面的贡献是开创性的，学界的重视显然有待加强。

3.2 真耶稣教会魏以撒与数字索隐法

真耶稣教会是 1917 年创立的中国本土五旬节教派。魏以撒是创立人魏保罗（原名魏恩波）之子，也是真耶稣教会的第二代领袖之一。魏以撒在《共信之道》一书中，表示圣经中存在用数字记载的术语，有四大特征“易记、易传、易

[1]董延寿:《明义士与甲骨文研究》”,《中州学刊》, 2005 年第 6 期，第 189-191 页。



用、易行。”在他看来每一个数字都有特殊的含义，特别是“九”和“十二”。 魏以撒将“十二”定为全数，认为这是具有神意的数字，所以真耶稣教会的共信之道定为“十二标准”[1]。魏以撒将“九”解释为级进数，理由既有基督教传统的，也有中国传统的。《圣经》记载亚伯拉罕九十九岁受割礼，乃是灵修成圣的台阶。中国传统有九九登高，似乎暗含进深提升的理念。所以他将九级灵程定为灵修的标准，将督促信徒灵修的内容均总结为与“九”有关的术语，如九福，九果，九德。(创 17:1，路 17:17，太 5:1，12，加 5:22，23，彼后 1:5，7) 为了追求数字“九”的特殊含义，魏以撒在“八德”的基础上，增加殷勤为第一德，与其他八种德行并列[2]。

在传统的基督新教中，通常将太 5:3-10 耶稣登山宝训中的祝福归纳为“八福”，11 节则是第八福——为义受逼迫之福的进一步阐释。魏以撒则将这一段归纳为“九福”，将第 11 节的内容归纳为第九福——为主受辱被骂之福。传统的基督教中，通常将彼后 1:5-7 的内容归纳为“八步灵程”或者“八德”，即信心、德行、知识、节制、忍耐、虔敬、爱弟兄的心和爱众人的心。在这八种德行的追求上信徒要殷勤，不可懒惰，充充足足，多结善果。

2002 年发行之《在真道上同归于一》一书中表示，十二标准是魏以撒个人的研经心得，仅在北方局部地方得到推方。原因当然是复杂而又多样的，其中包括十二标准的内容中有许多牵强附会和重复之处。追求“数字游戏”是舍本逐末的表现，数字上的拼凑，牵强而又缺乏说服力，给许多人的解经方法造成了很大的误导。圣经的真理是明晰的，不能为了证明自身灵性的高超，故意制造

[1] 十二标准分别是：一位真神，二约圣经，三样灵根，四位夫人，五义救恩，六日劳碌，七日安息，八期余恩，九级灵程，十条诫命，十一灵恩和十二根基。真耶稣教会分为南北两派，十二标准是北方的教义，南方则持守十大信条。

[2] 魏以撒：《共信之道》，原载于真耶稣教会圣灵报第十七卷第九期。

出许多可能本不存在的“奥秘”来。八福或者九福，八德或者九德，这样的争论是毫无意义的。“九果”本身的解释是错误的，果子在原文中是单数，应该解释为圣灵所结果子的九种味道，果子只有一种，是一个整体。

我们不能否认数字索隐法的确有许多批评的声音，我们也不得不承认中国人的文化基因中的确存在讲究数字特殊含义的元素，而且在现代社会中，普通老百姓的生活中依然有同样的现象。探索圣经经文当中数字的特殊含义者也大有人在。比如贾玉铭（1879-1964 年）[1]，他观察过“七”的用法。他认同“七”是完全数。他结合生活中的观察来印证，声有七音，光有七色，小鸡孵卵三个七日生，小鸭孵卵四个七日生。人有七情七窍，人之体质七年一改变为一轮。某教士夫妇年读圣经七遍，越读越甘甜[2]。数字索隐的解释证据是否充足，是否能够得到中外人士的认可，是否具有充足的说服力，是需要严肃对待的问题。白晋等索隐派代表人物采用索隐法的初衷是为了增强基督教在中国人当中的亲和力和认同感，如果阐释的结果适得其反，则会贻笑大方，成为笑柄，故此在进行基督教中国化的探讨时,在进行基督教与中国传统文化之间的融合时,需要对采用的方法、推理论证的过程和研究成果同时进行更加谨慎的反思，正所谓有理有据，逻辑严密才能服人。

3.3《圣经》与《易经》对比研究的拓展

金陵神学院田童心教授长期致力于儒家神学的研究，在出版的专著《儒家

[1] 贾玉铭，中国教会史上著名神学家，1904 年按立为牧师，毕生从事神学教育，注重生命与知识的结合，注重信仰和生活的结合。历任南京金陵神学院教师、华北神学院院长，金陵女子神学院院长等。1920 年主办出版《灵光》杂志。1936 年创办的灵修学院。著述颇丰，先后出版有《圣经要义》、《神道学》、《完全救法》、《灵修日课》、《宣道法》等书。此外还编著有《灵交得胜诗歌》、《圣徒心声》等四本赞美诗，其中大部分歌词为贾牧师所做。

[2] 贾玉铭:《圣经要义卷一摩西五经》，上海：中国基督教两会出版，2006 年，第 5 页。



神学新议》和《儒家基督徒神学》中，致力于《尚书》和基督教文化之间的融合，用中华传统经典来阐释基督教的政治神学。他同样高度重视华夏祖先的上帝信仰，通过“真理见证论的基督论”奠定了儒家基督徒神学的基本理论基础。在《基督易传》一书中，同样本着基督教与中华传统哲理相通的思路，来解读《周易》和耶稣生平。他认为孔子对《易经》的追求在于其中关于“德”的教导，要努力做到遵道而行。易理既然无所不包，其适用具有普遍性，六十四卦对应的是人类生存处境中的六十四中模型，那么理当能够对应基督生平的六十四个历史场景。比如乾卦，在基础八卦中象征天。对卦辞的解释是本卦具有完全美好的四德。而四德不仅体现于自然界植物的生长过程，还可以推演到万物的运行过程。从人生哲理的角度，该卦教导人们应当效法天，自强不息，刚健有力，勤奋谨慎，积极向上。这一卦对应《圣经·创世记》前几章的信息。上帝是万事万物的创造之主，也是万事万物的护理者。文王卦序重视因果关系，所以谈论万事万物之先，需要先谈论“万物资始”的天；谈论道成肉身的基督之前，需要先谈论大道本源和万事万物的创造之主。从这个哲理层面来看，乾卦作为《周易》的首卦，十分适合用来对应《约翰福音》的第一章。太 1：太初有道，道与神同在，道就是神。在田童心教授看来，“乾”是上帝的本体，他是“万物资始”，万物靠赖着他而开始，对应于约翰的描述“万物是借着他造的。凡被造的，没有一样不是借着他造的。”这是在尝试采用《周易》的眼镜来解读基督生平。

白晋等人认为中国经典中的卦象和数字是基督教真理的数字化体现。我们为什么可以接受六十四卦这个数字序列来阐释世界万物的运行特别是人生万境呢？田童心老师在回答这个问题时，同样采用了白晋等人的路径。他认为按照一生二的思路，到达六十四的时候乃是第六个翻番，与圣经六日创世，且第六日为最高创造之理念恰恰吻合。这是对数字索隐的进一步拓展。在《易经》六十四卦和《圣经》六日创世之间建立起沟通的桥梁，这样的解释可能需要更多其他的支撑才可以令人信服。

田童心教授表示，从《易经》的角度讲述耶稣生平的“基督易传”与利玛窦和白晋等传教士的思路一脉相承，是基督教中国化的实践之一。白晋、傅圣泽等传教士的索隐工作，例证零散而无序。《基督易传》[1]作为诸多的一系列的连续而有次序的索隐工作，是对明清索隐派思想的进一步拓展。推进基督教的中国化，既要以中国文化为工具进行宗教传播，也要借助中国文化来印证基督教的普世真理。

结语

很多学者批评索隐派的研究成果本身存在过度诠释和过度的联想，缺乏足够的真凭实据。长期以来主流教会也视其为异端，其意义和价值也遭到忽略。他们的观点多少混淆了特殊启示与普遍启示的关系。19 世纪以后索隐派的部分著作陆续出版或再版。索隐派的意义和价值得到了重新的评判，索隐派研究路径方法的持久性影响再次得到学者们的肯定。黄保罗认为他们虽然遵循了利玛窦“适应”的路线，却讲出不同的汉语索隐神学。由于其“前见”与许多批评者不同，汉语索隐神学长期受到简单的否定与批判，但“前见”即可能是错误的“偏见”，也可能是正确的文化人类学现象。因此汉语索隐神学主张者的研究在基督教文明与中国文化相遇的过程中有重要意义[2]。白晋本人更愿意将自己看成是利玛窦思想的继承人，而不是一个颠覆者或创新者，他认为自己的理论源于基督教教父们的思想，而索隐派思想其实是利玛窦适应策略的扩充和发展[3]。索隐派的研究

[1] 田童心:《基督易传》，北京：中国国际文化出版社，2019 年。

[2] （芬兰）黄保罗:《汉语索隐神学——对法国耶稣会士续讲利玛窦之后文明对话的研究》，《深圳大学学报 (人文社会科学版)》，2011 年第 2 期。

[3] （德）柯兰尼（Claudia von Collani）：《白晋的索隐派思想体系》，李岩译，《国际汉学》 2009 年第 01



在客观上促进了欧洲对中国编年史的研究，激发了一大批欧洲作家的想象力，带动了早期汉学的发展，为18世纪晚期的第一批态度认真的、严谨治学的汉学家们奠定了基础。是西方文化与东方文化的一次有趣的交流与碰撞。他们的研究具有重要的文化史意义和比较文化学意义。肖清和在《索隐天学：马若瑟的索隐神学体系研究》一文中，表示索隐神学综合了儒家以及基督教的释经学传统，但因为忽略了各自的传统和权威，而遭到双方的批判，却为清初信徒及天主教提供了合法性依据，并可被视为经典辩读的早期尝试。马若瑟的索隐神学重塑了清初汉语基督教神学的样态，为清初基督教思想史注入了新的可能性，也为当下的汉语神学提供了有益参考[1]。朗宓榭教授表示东亚怀疑主义乃是在非科学的、宗教的外观下包装的索隐论的再生。他认为卫礼贤的译著中就有德国新教派索隐派的影子。他们的研究路径和研究方法在后来的历史上经常时隐时现。索隐法是研究中国古代文学的重要方法之一，也是正途。关键在于研究不可以故弄玄虚，必须有根有据，做到自圆其说[2]。明义士同样采用汉字索隐的思路，创造性的以考古学方法探索甲骨文，从宗教学角度研究甲骨文的内容，在基督教和中国传统之间建立起连接点。他对于甲骨文研究所作出的贡献值得后人纪念，他对基督教和中国传统之间做出的融合值得我们认真研究，一定会对基督教中国化的推进具有启发意义。从基督教中国化的角度看，尽管"索隐派"的观点存在严重争议，但其研究的路径和大胆尝试的创新精神值得后人效法。他们对待中国传统文化的尊重和深入研究的态度，依然是文化交流的正途。索隐派是"汉字天启"、"古经默示"、"数字索隐"等说法的源头，是"中华文化天启论"的代表。索隐神学和索隐派的研究路径依然有继续探讨的必要性和价值,需要重新关注这个长期被过度忽略和冷落的主题,继续探讨所涉及到的含有争议性的内

期，第5-27页。

[1]肖清和：索隐天学：马若瑟的索隐神学体系研究"[J],《学术月刊》2016年第01期，第156-178页。

[2] 黄一农:《两头蛇：明末清初的第一代基督徒》，上海：古籍出版社，2015年。

容。

参考文献：

古伟瀛(Wei-Ying Ku).《明末清初耶稣会士对中国经典的诠释及其演变》，《台大历史学报》，2000 年，第 85-117 页。

胡铁生、綦天柱著：《基督教文化在明清的境遇及文化的相互影响》，《学习与探索》，2015 年第 08 期，第 155-162 页。

赫兆丰：《浅谈〈圣经〉索隐派对中国典籍的滥用》，《现代交际》，2011 年第 03 期。

（德）柯兰尼（Claudia von Collani）著：《白晋的索隐派思想体系》，李岩译，《 国际汉学》，2009 年第 01 期，第 5-27 页。

（德）柯兰霓（Claudia von Collani）：《耶稣会士白晋的生平与著作》，河南：大象出版社，2009 年。

（芬兰）黄保罗：《汉语索隐神学——对法国耶稣会士续讲利玛窦之后文明对话的研究》，《深圳大学学报 (人文社会科学版)》，2011 年第 2 期。

（美）魏若望著：《耶稣会士傅圣泽神父传：索隐派思想在中国及欧洲》，吴莉苇译，河南：大象出版社，2006 年。

李真：《来华耶稣会士汉语研究中的索隐思想初探——以马若瑟为中心》，《国际汉学》，2012 年第 02 期，第 313-324 页。



龙伯格著：《清代来华传教士马若瑟研究 》骆洁译，郑州：大象出版社。

全慧：《索隐派"的集大成者——白晋未刊作品考释》，《 国际汉学》，2014年第01期，第123-128+208页。

邱凡诚：《清初耶稣会索隐派的萌芽：白晋与马若瑟间的传承与身份问题》，台湾师范大学硕士学位论文，2011年。

田童心：《基督易传》，中国国际文化出版社，2019年。

王宏超：《中国索隐派与西方易学研究的兴起》，《云梦学刊》 2013 年第 03期，第25-30页。

王宏超： 《宗教、政治与文化:索隐派与来华传教士的易学研究》，《 华文文学》，2015年第03期，第37-44页。

王硕丰、张西平：《索隐派与 <儒教实义 >的"以耶合儒 "路线》，《北京行政学院学报 》，2012年第5期。

肖清和：《清初索隐派传教士马若瑟的三一论与跨文化诠释——以《三一三》为中心》，《 北京行政学院学报》，2018年第04期，第113-119页。

肖清和：《索隐天学：马若瑟的索隐神学体系研究》"，《学术月刊》，2016年第01期。

杨平： 《耶稣会传教士〈易经〉的索隐法诠释》，《周易研究》，2013 年 04期，第41-48页。

于明华：《清代耶稣会士索隐释经之型态与意义—— 以马若瑟为中心 》，台湾暨南国际大学硕士学位论文，2003年。

张西平：《〈易经〉在西方早期的传播》，《中国文化研究》，1998 年第 04

期，第 127-131 页。

张西平：《清代来华传教士马若瑟研究》，《清史研究 》，2009 年第 2 期 。

卓新平：《索隐派与中西文化认同》，《道风：汉语神学学刊》，1998 年第 08 期，第 145-172 页。

卓新平：《中国文化处境中的〈圣经〉理解》，2010 年。

祝平一：《经传众说—— 马若瑟的中国经学史》，《"中央研究院"历史语言研究所集刊 》，第 78 本，2007 年。



On the Research Path， Application and Reappraisal of the Figurism

ZHAO Huili (Renmin University of China)

Abstract: From the end of the 17th century to the beginning of the 18th century, the Figurists represented by Joachim Bouvet (Bai Jin) reinterpreted Chinese traditional classics with Christian thought, and interpreted Christianity with Chinese traditional classics, thus establishing the connection between the two, which was the early attempt of the interpretation of scripture. His ideas have been criticized in both traditions and have been questioned and neglected for a long time. However, their studies do have positive significance, such as gaining a certain legal basis for the spread of Catholicism, objectively promoting the study of Sinology in Europe, and making obvious contributions to the cultural exchanges between China and the West. In the process of modern communication between Chinese tradition and Christian tradition, the ideas and research path of Figurists have always had an influence. This paper selects a few of them to illustrate. During the period of the Republic of China, Canadian missionary Ming Yishi adopted the analysis method of Chinese character glyph, and studied inscriptions on bone inscriptions from the perspective of religious teaching. Wei yisa, the second generation leader of the True Jesus Church, which was founded in 1917, adopted the idea of number concealment to construct the doctrine and interpret the classics, which once again triggered the judgment and reflection on the number concealment method. Professor Tian Tongxin of Jinling Union Theological Seminary conducted a study on the Book of Yijing and the Bible, which is a further expansion of the study of the Figurists. This paper attempts to discuss the research path and influence of the chingists, and tries to make a more objective evaluation, hoping to arouse interest in its critical inheritance, and bring new

inspiration to the study of the Sinicization of Christianity.

Key words: Confluence of Christianity and Confucianism, A Comparative Study of the Bible and the I Ching, Heaven Revelation of Chinese Characters



学术评论

Academic Reviews

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

康熙皇权的保障与阻断：读《通天之学——耶稣会士和天文学在中国的传播》

刘如梦（上海大学）

1582 年，意大利耶稣会士利玛窦入华，拉开了中西交流新的序幕。以利玛窦为代表的耶稣会士们为打开在中国的传教之门，一方面采取“文化适应性”的策略，另一方面，采用学术传教的手段，双管齐下，以期赢得中国士大夫及统治者的支持，希望自上而下，最终达到皈依中华的目的。其中，学术传教的手段即以“科学充当诱饵的作用”[1]，通过向中国介绍西方科学知识，赢得士人乃至统治者的青睐与信任。在传教士传播的西方科学知识中，为中国统治者所重视的天文学知识最为丰富。

对西方天文学在华传播中的政治、权力等因素的研究，学界已多有论述，如张柏春《明清测天仪器之欧化》指出朝廷的政权状况、皇帝的态度和开明与否对于中国天文学的发展至关重要，可以说是“成也萧何，败也萧何”。[2]马伟华《历史宗教与皇权》认为，适应明清时期的皇权政治是保障耶稣会士在华顺利传教的根本，同时，皇权的态度决定了历法改革和天主教在华传播的命运。[3]江晓原《欧洲天文学在清代社会中的影响》指出，导致中国天文学未能继续前进

[1] 谢和耐：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，耿昇译，上海，上海古籍出版社，1991 年，第 87 页。

[2] 张柏春：《明清测天仪器之欧化》，沈阳：辽宁教育出版社，2000 年，第 340 页。

[3] 马伟华：《历史、宗教与皇权：明清之际中西历法之争再研究》，北京：中华书局，2019 年，第 21 页。



的根本原因在于中国传统皇家天文学的"政治巫术"性质。[1]

上述研究虽然对明清天文学在华传播背后的政治、权力因素作了一定的探讨，但并不够全面细致。本书作者长于中西文献互证，广泛收集了国内外的相关文献资料，其中有些资料是前人所未注意到的文献，如意大利国家图书馆所藏汤若望《天文实用》、巴黎天文台所藏《御制历象考成表》、巴黎天文台藏洪若天文观测手稿等，通过对发现的中西文献的相互补正，就观星台事件、1711 夏至日影观测事件、蒙养斋算学馆成立等个案事件抉微发覆，较系统地呈现出了顺治至道光年间欧洲天文学在华传播的历程，其中，康熙一朝尤为本书的研究中心，作者的研究显示出康熙帝运用其至高无上的皇权，既保障了西方天文学在华的传播，又阻断了西方天文学在华的进一步传播。

明末清初耶稣会士入华之际，正逢中央王朝改历、修历需求颇为凸显之时，然而，参照西历进行改历、修历无论是在明末还是在清初，都充满着争议、斗争。[2]这是因为，一方面，在中国古代王朝，"改正朔，易服色"等活动，本就被认为事关王朝的统治合法性，修订立法，不仅仅是一项学术性的活动，还是一项政治性的活动；另一方面，携教入华的传教士深为保守士人所忌惮，在保守士人看来，天主教并非中土圣人之教，西洋人入华动机在"谋人之国"，因此"宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人。无好历法不过如汉家不知合朔之法，日食多在晦日，而犹享四百年之国祥；有西洋人，吾惧其挥金以收拾我天下之人心，如厝火于积薪之下，而祸发之无日也"。以杨光先为代表的保守人士对西洋人的仇视可见一斑。[3]西方天文学在华的传播，注定杂糅着政治、权力、宗教等多重因素。

在推行西方历法备受争议的情况下，康熙帝保障西法在华的推行，又出于

[1] 江晓原：《欧洲天文学在清代社会中的影响》，《上海交通大学学报》2006 年第 6 期，第 37—43 页。

[2] 参见肖清和：《科学或者迷信：清初中国历书之争》，《济南大学学报》2021 年第 1 期，第 77 页。

[3] 杨光先：《不得已•日食天象验》，清抄本，第 36 页。

什么样的动机呢？作者认为，历法之争是康熙学习西方科学的直接原因。事实上，康熙初年，西洋历法优于传统历法，已是十分明显的事实，采用西洋历法，对于初创帝国的稳定与发展，都是十分有利的。书中详细介绍了康熙年间三次日影观测事件，分别为 1668 年午门日影观测事件、1692 年乾清宫日影观测事件和 1711 年夏至日影观测事件。其中，南怀仁所代表的西洋历法在 1668 年午门日影观测中获胜，验证了西法较之传统历法的准确有效，最终促成了历法之争的翻案，奠定了西洋历法的主导地位，此次日影观测事件也激发了康熙帝对于西学的兴趣。此外，作者指出，康熙帝"重视科学，不仅仅出于兴趣和治理国家的需要，有时还出于权术的考量"。书中详细考察了 1692 年乾清宫日影观测事件和 1689 年观星台事件的始末，揭示了康熙皇帝煞费苦心地运用西方科学新知以达到慑服、控制汉族大臣的企图。这两起由康熙帝精心导演的事件，塑造了康熙帝精通历算知识"圣明天子"的形象，"直到 1702 年，康熙帝还说'汉人于算法一字不知'"。[1]西洋天文新知被康熙帝利用为巩固自身权力的工具。

那么，康熙帝是如何保障西方天文学在华传播的呢？本书展现了康熙帝保障西方天文学在华传播所做出的多种努力，包括重用、延揽南怀仁等耶稣会士；成立蒙养斋算学馆；培养本国算学人才；开展历法改革以及进行大地测量等等。可以说，为保障西方科学知识在华的传播，康熙帝提供了包括政策、财力、人力等多方面的支持，其对吸收西方科学所展现出的兴趣和所做出的努力，毋庸置疑是明末至清末的历代帝王所不及的。

在康熙帝的保障之下，西方天文学在华传播的情况又如何呢？在作者看来，康熙朝是中西交流最为频繁的时期，也是中西交流一个新的时代，这一时期，"新知识大量传入，不仅有哥白尼、开普勒学说，还有卡西尼、腊羲尔的新观测结果，大量科学仪器也随之传入，玻璃、珐琅等技艺也在宫廷得到仿制"。[2] 然

[1] 参见韩琦：《通天之学：耶稣会士和天文学在中国的传播》，北京，三联书店，2018 年，第 89 页。

[2] 韩琦：《通天之学：耶稣会士和天文学在中国的传播》，北京，三联书店，2018 年，第 230—231 页。



而，中国实现科学近代化的目标，并没有在康熙时代来临，甚至康熙时代之后，中西交流一度陷入近乎停滞的状态。在作者看来，“科学的近代化关乎传播和接受两个方面”，“接受方对西学的态度如何也影响了科学的传播。首先，作为皇帝，康熙的态度最为重要”。[1]

那么，康熙帝在保障西方天文学在华传播的同时，又为何会在很大程度上阻断了西方天文学在华的传播呢？从本书我们可以总结出如下数点原因，其一：康熙帝吸收西方天文学，一定程度上是为了提高自己作为满族君主的文化权威，从而更好地控制汉族臣子、士人，他并不想将西方新知及时传入社会大众；其次，“西学中源”说在康熙帝的宣扬下，成为庙堂之说，影响了梅文鼎、梅文鼎之孙梅瑴成、何国宗等宫廷文人，这些宫廷文人又转而影响了乾嘉学派的代表人物钱大昕等，完成了对西学态度从朝廷到江南的转变，“西学中源”说助长了国人盲目自大的情绪，妨碍了西方科学在中国独立地、深度地传播；最后，西方科学在中国的传播深受康熙帝个人兴趣的影响，然而，这种个人的兴趣最终并没有使得中国科学的发展走向制度化。一方面，康熙帝以个人理解、好恶对西学新知妄加褒贬，限制了西学的传入，另一方面，康熙帝也无意于彻底仿效西欧，如法国皇家科学院，建立中国自己的科学制度。雍正往后，清朝帝王对于西学的兴趣日益淡薄，西方科学在华不再受到重视，中国与欧洲科学的差距也随之不断拉大。

从本书中，我们似乎可以发现康熙帝面对西方天文学时复杂、矛盾的心态，一方面，康熙帝欲利用西方天文学作为操控、慑服汉族臣子的手段，另一方面，他又动用皇权为“西学中源”说张目，著《御制三角形推算法论》一文，声称西历传自中国。康熙帝为何呈现出这种复杂矛盾的心理，作者认为，康熙帝此举在于平息由中西学说不同而产生的争论，为学习西学寻找借口。[2]或许这种心理

[1] 韩琦：《通天之学：耶稣会士和天文学在中国的传播》，北京，三联书店，2018 年，第 233 页。

[2] 韩琦：《通天之学：耶稣会士和天文学在中国的传播》，北京，三联书店，2018 年，第 112 页。

还源于康熙帝对自身“道治合一”即“君师合一”圣王形象的塑造。为塑造这种形象，“除了推崇理学、尊孔祭孔等一系列对儒家文化信仰的昭示，还需在文化、理论层面胜过“道统”一贯的执掌者——士大夫阶层”，“除了对儒家文化勤学不辍，学习与掌握西方科学也在康熙帝塑造‘知识权威’形象的的过程中发挥了非常重要的作用”。[1]如果我们以这种视角去审视，那么康熙帝在日影观测事件、观星台事件中的种种“好为人师”的表现，似乎便可以理解了。康熙帝在中国传统历算知识之外学习西方天文知识，又反而将西方天文知识纳入中国传统历算知识的范畴，其目的便在于证明自身虽出于异族，但君临华夏却具备了超过士大夫阶层所拥有的道统知识储备，足够有“为君为师”的资格。《清史稿》称康熙帝“圣学高深，崇儒重道，几暇格物，豁贯天人，尤为古今所未觏”，[2]可见康熙帝对自身形象塑造的卓有所成。

本书引发我们思考的另一个问题是，康熙帝的皇权究竟在多大程度上可以保障和阻断西方天文学在华的传播？康熙帝是否曾经真的有机会在他的“乾纲独断”之下实现中国的科学近代化？康熙帝时期西方科学在华传播热闹一时，但随着康熙帝的逝世，迅速偃旗息鼓，颇有人走茶凉之感。分析明清时期的社会环境，似乎还不具备接纳西方天文学为代表的科学知识的大量传入的条件，西方天文学知识的传入“……受到了来自当时文化、政治、学术氛围、学者们的价值取向等因素的影响”，一些新的天文学知识观念，“……势必会引起传统知识体系的混乱”。[3]而当时的中国社会，也不具备吸收、应用西方科学，继而实现科学知识再生产的社会条件，西方天文学传入后，只是在宫廷科学家、知识分子和

[1] 刘溪：《“西学中源”说与康熙帝“道治合一”形象的构建》，《自然辩证法研究》2016 第 10 期，第 72—77 页。

[2] 赵尔巽：《清史稿•本纪八圣祖本纪三》，民国十七年清史馆本，第 174 页。

[3] 王广超：《明清之际中国天文学关于岁差理论之争议与解释》，《自然科学史研究》2009 年第 1 期，第 63—76 页。



民间文人中得到认识，距离在民间社会的广泛应用，创造财富价值还为时尚早。康熙帝自身的兴趣勃发、勤学不辍，可能为西方科学的在华传播掀起了一时的波澜，但真正改变中国科学发展的轨迹，似乎凭借其至高无上的皇权也是无法办得到的。

作者在书中对以上两个问题并没有进行深入的探讨，但这并不妨碍本书的学术价值。本书除在宏观上展示了顺治至道光年间，尤其是康熙时代天文学在华传播的整体情况外，还通过中西史料互证，梳理史实，对发生在康熙年间的一些重要历史史实作了考证。作者揭示了观星台事件与理学名臣李光地培养西学兴趣之间的关系，观星台事件中，汉族重臣李光地为讨好康熙帝却适得其反，遭到康熙帝的斥责，为迎合康熙帝对天文历算的兴趣，李光地遂而向梅文鼎学习天文历算知识，并最终再次赢得了康熙帝的赏识。作者对照西文文献，指出中文文献《历象本要》中所记载的"壬午（1702）冬，銮舆南巡，命皇子领西洋筹人，自京城南至德州七百余里，立表施仪，密加测望"中的西洋筹人，即指耶稣会士安多，揭示了安多在子午线测量中所发挥的重要作用。作者还通过对安多《数学纲要》、黄百家《学箕三稿》的考察，指出黄百家所记录的哥白尼学说应系安多所介绍。作者通过研究罗马耶稣会档案馆中的"誓状"、"公书"等史料，详细再现了"礼仪之争"中耶稣会士向钦天监奉教天文学家取证的史实，探究了"礼仪之争"中奉教天文学家对祭祖、祭孔的看法，并且，通过研究被译成拉丁文的"誓状"，作者指出了黄一农《被忽略的声音》一书中的一处错误，黄一农在该书中认为焦保禄是焦应旭，作者指出焦保禄为焦秉贞，而非焦应旭。

作者长于宫廷史的叙述，通过中西史料的互证，将隐藏在西方天文学在华传播背后的宫廷政治、权力斗争历史娓娓道来，并对这段历史中传教士、君臣、士人等所扮演的角色与发挥的作用作了详尽的考察，从文化传播者与接受者两个角度，客观呈现了这段中西交流史。本书截取叙述的时间段虽在明末到道光年间，嘉庆、咸丰年间欧洲科学新知在沿海城市的传播以及被不断更新的复杂

过程也在附录二《新教传教士与天文学的传播》中略有叙述，但其叙述重点仍为康熙一朝，康熙一朝西方天文学在华传播情况占据了本书绝大部分篇幅。因此，本书有助于读者系统客观地认识康熙年间西方天文学在华传播情况，也有助于读者进一步认识康熙帝在这段历史中的重要作用。

作者指出以往有学者认为耶稣会士所传播的科学是过时的、落后的观点是显然过于简单化的，应当说作者这种评价是客观公允的。张柏春就曾指出，传教士所带来的科学技术要比中国人实际接受得多。[1]江晓原则指出，明清时代欧洲天文学在华传播一度使中国接近了欧洲天文学发展的前沿，哥白尼学说等最新的欧洲天文学成就也在一定程度上被及时引进了。[2]在康熙帝皇权的保障之下，当时欧洲天文学知识源源不断地传入中国。那么中国又为什么没有在康熙时代走向科学的近代化？这其中，康熙帝皇权所扮演的保障与阻断双重角色令人深思。

[1] 张柏春：《明清测天仪器之欧化》，沈阳：辽宁教育出版社，2000 年，第 347 页。

[2] 江晓原：《欧洲天文学在清代社会中的影响》，《上海交通大学学报》2006 年第 6 期，第 37—43 页。



天行有常：评黄一农《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》

孙含玉（上海大学）

本书是黄一农自1991至今发表的多篇论文组成的集合，作者用理性的思维重新审视古代天文，去解释开始作为政权借以统治工具的天文、术数如何去影响政局走向。对于科技史和人文历史的研究，在此之前研究者多是单独去探究天文和社会之间的作用，多数学术成果主要集中于梳理有记载的天文记录材料与天文科技之间的关系[1]。江晓原在这个领域做出了很多成果，也试图将社会历史与天文结合起来考虑，[2]他引用当时的哈佛大学校长康奈特（J.B.Coannt）的建议用"科学与学术"的提法来兼顾两者,同时,科学史之父萨顿博士（George Sarton)也在呼吁："要在人文学者和自然科学家之间建立一座桥梁,他认为这座桥梁正是科学史,建造这座桥梁是我们这个时代的主要文化需要。"[3]而黄一农《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》极力做到用同时代的眼光去看待相关的问题，正式提出了了社会天文学史（History of Socioastronomy）的观点，尝试探

[1] 在此观点之前的主要成果有以下一类情况：田川久:《中国古代天文历算科学在日本的传播和影响》,《社会科学辑刊》，1984 年第 1 期；张汝舟:《中国古代天文历法表解》,《贵州大学学报（哲学社会科学版)》，1984 年第 1 期;《航海天文》调研小组:《我国古代的航海天文》,《华南师院学报(自然科学版)》,1978 年，第 2 期；方晴、洪韵芳:《我国古代的天文仪器》,《学习与研究》1982 年，第 6 期等等;

[2] 江晓原:《天文·巫咸·灵台-天文星占与古代中国的政治观念》,《自然辩证法通讯》，1991 年第 3 期，第52-57 页。

[3] G.萨顿:《科学史和新人文主义》，陈恒六等译，华夏出版社，1989，第 51 页。和 G.萨顿:《科学的生命—文明史论集》，刘冤诺译，商务印书馆，1987 年，第 146 页。

究古代天文与历史事件间复杂的互动关系，促使学界打开围绕围绕这个问题的新思路[1]，影响了传统中国古代社会历史以及中国科技史的研究。学界对于天文术数与中国古代社会这一课题的研究，历史学家往往专精于推知历史脉络或执着于分析历史问题具体的细节影响，即使对于古代天文术数有所研究，也很难用现代科技去验证其虚实真伪。虽然关于中国古代天象的研究成果颇丰，也受到了国内外学者的广泛重视，黄一农作为历史工作者，应该更努力去还原天文术数在古人心中的真实面貌，并追索其与当时社会的密切互动关系。因作者本身长期从事于天体物理学的研究，亦接受了天文研究方面的专业学术训练，即使后期“更换跑道”从事于历史人文学科的研究，但是在天文科技这个领域里，黄一农的理性思维使他对这方面研究十分全面和逻辑。

黄一农具有十分广阔的理性研究视野同时，又具备严密细致的考据能力，通过对中国古代相关历史事件的考究以及对于天文术数的细致探索，无论是对于以往旧有史料的解读，还是观点的提炼和创新等方面，都极大的推进了这一方面的研究，他将中国古代科技史和社会史的研究结合起来，从而使后辈学者对于这类历史研究更加的深入。笔者对本书的解读将分为三个部分进行，第一部分主要涉及星占学、第二部分重点分析耶稣会士对于古代星占术的态度，第

[1] 在此观点之后的主要文章有：张骞：《星占学与汉代政治研究》硕士学位论文，河北师范大学，2016 年；康宇：《论魏晋南北朝时期中国古代天文学的发展》，《自然辩证法研究》，2020 年第 6 期；孙险峰：《空间与时间：北魏宇宙观与政治文化研究》博士学位论文，郑州大学，2008 年 08 期；付玉凤：《天文星占与南北朝政治》硕士学位论文，南京大学，2018 年第 10 期；陈敏学：《秦汉政治视野下的天象解说》博士学位论文，中央民族大学，2017 年第 8 期；孙小淳：《天文学在古代中国社会文化中的作用》，《中国科技史杂志》，2009 年第 1 期等等；



三部分则是对于选择术、通书的比较分析。

事实上，作者前期对于中国古代天象研究进行了大量的工作，剖析历史事件之前所做的工作集中在对于相关历史史料记载的勘误，得出的许多结论直接推翻了前人所提出的观点。第一部分主要针对某些自然天象，如荧惑守心、五星会聚等对中国社会政治走向的影响进行了深入的挖掘。引据汉成帝绥和二年丞相翟方进为塞荧惑守心之灾自杀，翟方进是中国古代唯一一位因天变而死的宰相，这一个案并非独立的事件，突显了天文与中国古代政治之间的联系。荧惑守心天象的解读最早是有记载自宋景公（此次荧惑守心亦被作者证实是一场"典范"的骗局）始，自景公后，荧惑守心有了更凶险的意义。作者通过设置程序回推史料记载中的火星位置发现，此次乃至以后多次荧惑守心皆是伪造天象。[1]作者通过清理朝堂上翟方进之死前后的变化，以及事前王莽与翟方进之间的纠葛以及事后翟方进之子在王莽改朝换代以后的态度和行事，梳理出此事最终最大的既得利益者，黄一农认为，翟方进自杀与王莽有很大的联系，本次荧惑守心很可能是王莽故意伪造的一次用于政治迫害的天象。[2]黄一农的说法结合确凿的实证，得到了研究相关方面历史学者的认同。

之后黄一农又详细的论证了中国历史记载上有详细记载的 23 次荧惑守心，通过对于历次天象记载的对比，发现有记载的 23 次中 17 次实际不存在，而实

[1] 参读黄一农：《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 24 页。

[2] 黄一农：《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 16 页。结论：据上文分析结合王夫之的看法，则隐约可见翟氏与王莽之间的嫌隙与权力斗争很可能是促使翟氏自杀的重要原因。

际出现的 40 多次荧惑守心也竟未见记载。[1]换句话说，在中国古代政局中，职低位卑的天文官员或在皇帝皇权的笼罩之下，发挥着超越其职级的作用，古代通过伪造天象，达到自己政治目的行为更是屡见不鲜。

但是这个判断的基础是荧惑守心在当时不曾真正发生过，刘次沅和吴立旻最新刊发文章的考证的认为："虽然古代荧惑守心记录的错误率高于其他类型的天象记录,但许多错误的记录,能够找出流传错误的痕迹。同时,故意写错时间的事例也是存在的。至于凭空伪造天象而适应人事,还缺少证据。"[2]从这篇文章来看古代天象记载存在几种错误：久远难考的史实不一定记载准确、传抄错误、类似异常天象发生难以解答时为往往向已知具有重大影响的天象靠拢附会，为还原事件又提供了一个新的角度。而从这一角度来看，黄一农所做结论的准确率还有待于进一步探讨，刘次沅和吴立旻还指绥和二年春天确实发生了一次对翟方进不利的天象，翟方进之死或为荧惑守、掩东上相导致[3]。黄一农在原文中也提及翟方进本身通晓天文[4]，仅因为李寻和贲丽的诬陷而不多加辩解的告罪自杀，也确有不通之处。

---

[1] 参读黄一农：《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 32 页。

[2] 参读刘次沅、吴立旻：《古代 "荧惑守心 "记录再探》，《自然科学史研究》，2008 年第 4 期，第 507 页。

[3] 刘次沅、吴立旻：《古代 "荧惑守心 "记录再探》，《自然科学史研究》，2008 年第 4 期，第 513 页。计算表明绥和二年春天,的确有一次对翟方进很不利的星象。公元前 7 年 3 月 25 日(二月廿四日)凌晨,火星"犯 "太微东上相星,距离只有 0.2°,肉眼几乎分辨不开。4 月 19 日,火星在东上相以西 4°留 ,距离 "左执法 " 1 度余。也就是说, 绥和二年春天 ,火星在东上相周围徘徊了一个多月,并且一度几乎掩盖了它。这是很罕见, 也是对丞相极为不利的天象(凶占参见《开元占经》卷 37)。

[4] 黄一农：《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 8 页。曾提到：《汉书》卷 84，第 33421 页："翟氏虽受《穀梁》，然好《左氏传》、天文星历，其《左氏》则国师刘欲，星历则长安令田终术师也"。翟方进在星历方面的造诣足为人师来看，应该深知荧惑守心在星占上所代表的意义。



关于中国古代历史上的最吉天象——五星会聚，根据黄一农的推算，自汉及清，观测条件最佳的 16 次五星会聚均未出现于记载当中，而在古代有限的技术设备和观测条件下，有见于记载的 13 次则是无法以肉眼同时看见的，根本不可能有见于记载。中国古代对于天象的记载十分不完备，且带有十分重要的主观因素。汉代以后最容易观测的两次五星会聚竟是发生在吕后与韦后二人女主当权时期，时人确有附会此天象，但是后期随着政权重回正统，恐是史官在记载这一类事件时为了避免矛盾尴尬而抹去也不得而知了[1]。古人未能以客观的心态去对待和记录此一类天象，哪怕是当时的条件足以达到清晰记录的情况下，前后颠倒不一，也难以作出正确的判断，极易被政治裹挟利用。

近年关于五星会聚也有一些文章[2]出现，也补充了一些其他的观点，吴蕴豪文章中总结了五星会聚的运兆观点，得出其在多数情况下实际上并非吉兆[3]。仇鹿鸣关于五星会聚的分析也支持了这一观点，他指出据史书无论是四星聚还是五星聚都是王朝革命的重要预兆，其中安史之乱中安禄山谋士严复墓志中有当年四星聚或五星聚的记载，而以此为安禄山阴谋叛乱服务的证据，官方《开元

[1] 参读黄一农：《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 41 页。

[2] 吴蕴豪：《“五星会聚”是何运兆》，《中国社会科学报》2012 年，第 A05 版；张培瑜：《伐纣天象与岁鼎五星聚》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2001 年，第 6 期；仇鹿鸣：《五星会聚与安史起兵的政治宣传——新发现燕<严复墓志>考释》，《复旦学报（社会科学版）》2011 年第 2 期等等。

[3] 吴蕴豪：《“五星会聚”是何运兆》，《中国社会科学报》2012 年，第 A05 版，第 1 页。唐代的《开元占经》为我们保存了唐以前关于五星会聚星占含义的各家说法。此书曾经失传，明末重新出世，为李冶所未见。以下对《开元占经》所录试作一个简单的梳理。第一，少数典籍认为五星会聚是吉兆，但是有别的附加条件……第二，大多数典籍认为五星会聚对于当权者而言乃是凶兆……第三，在认为五星会聚代表“王更纪”的基础上，多数典籍持有辩证的看法……第四，五星会聚可涉及外交、农事、军事等各方面事务……第五，大多数典籍认为五星会聚预兆将要天下大乱……

占经》的占辞为“有德则庆，无德则殃”，恰恰也印证了古代五星会聚并非吉兆的事实。[1]既由此来说，五星会聚在很大意义上是凶兆，以上提到的两次最容易观测到五星会聚是为了防止迎合附会女主当政是大吉而被认为抹去的结论也确实有待商榷，很大程度上是正史为了规避这一时期出现的王朝革命或兵乱影响而刻意进行的。

第二部分作者试图理清传教士对于对于中国古代星占学的态度以及这种态度造成的连锁反应。从更深层次来讲，作者关注的中心是天文术数与古代社会之间的关系，要求在有限的条件下结合当时的社会事件去理解分辨。在明清之际，天文、择日等成为明清之际中西方两种文化交汇的主要接触点。传教士接触中国星占术数之初，普遍认为这些非科学的计算是中国人的迷信，同样在其教义的影响下，对中国古代的星占、选择术十分拒斥，起初来华传教的耶稣会士寄希望达到的传教事业并未达到预期，屡屡受挫的情况下，决定以知识传教的策略改善他们当前的局面，以此为突破接近统治阶级，进而达到传教的目的。为此，汤若望在顺治朝与一些对于西学西教友好的高官重臣官员如胡世安、龚鼎孳、金之俊等人结交，进行知识传教。

[1] 仇鹿鸣:《五星会聚与安史起兵的政治宣传——新发现燕<严复墓志>考释》,《复旦学报（社会科学版)》2011 年第 2 期，第 118 页。据《宋书·天文志》所引《星传》之说，无论是四星聚还是五星聚都是王朝革命的重要预兆，如周武伐殷、五星聚房; 汉高入关、五星聚东井; 四星三聚而曹魏受禅都是历史上著名的例子。唐代官方编定的《开元占经》引《海中占》亦云: 五星若合，是谓易行，有德受庆，改立天子，乃奄有四方，子孙蕃昌。无德受罚，离其国家，减其宗庙，百姓离去满四方。由此可知，《新唐书·天文志》所引“有德则庆，无德则殃”一占，便是与此占词同源文字的节略，即使所谓的“有德受庆”，也是与改立天子联系在一起的，绝非是当朝皇帝的吉兆。因此无论是有德或是无德，“五星若合，是谓易行”，确定无疑是王朝革命的重要征兆，这也是安史起兵以此为号召的缘由所在。尽管《宋书·天文志》云:五星聚有不易行者，四星聚有以易行者，提出五星聚未必一定是易代之兆。但即使齐桓将霸，五星聚箕之符，亦意味着皇权失驭，霸者迭兴，而四星聚则至少预示着兵丧并起的大乱之象。



顺治元年（1644 年），汤若望等传教士以及他们培养的西学骨干逐渐掌握了钦天监，获得对此一系列事件的解释权。由于中西之间差异巨大，尽管传教士已经作出相当大的让步，矛盾的发生也不可避免，这一局面的转折点出现在康熙五年历狱的发生。黄一农提出发生康熙历狱的观点集中在荣亲王葬期的择日之争上，其前后经过详细的探讨论证，也得到了学界的认可，此书一出，几乎是将这个问题盖棺定论。黄一农同时认为此次历狱充其量算得上是中西方在缺乏基本的沟通理解之下爆发的一次围绕着天算、术法的冲突，而不是两种文明难以调和而导致的对抗。

结合后期也有学者对这个观点提出疑问，但此时就变换了角度。有学者认为康熙历狱中，历法与择日之争仅为表面，根本焦点还是集中在政治斗争。[1]基本梳理几种观点，学界普遍对于康熙历狱的导火索是历法与择日之争，同时也包括后期吴明炫等人索斥责的汤若望颠倒觜参、删除紫气等问题没有疑问，问题在于统治者的考虑是否真的这么简单，是天文历法影响了政治还是政治在对天文历法发挥作用？历狱发生在顺治康熙两代交替的时期，其中发挥最大作用的是兼有批红和票拟大权的辅政大臣。在顺治一朝颇受重视的汤若望及其背后所代表的西学势力此时受到了打压，詹嘉玲（Catherine Jami）发现这个借口本身就是一个悖论，满人入关以来汉族人被强留发辫，强征土地，满人试图削弱汉家的影响力，辅政大臣皆是贵族，敌视汉族文化，却将汤若望以触犯汉族文化为由判决[2]。很明显辅政大臣并不在乎罪名是否确凿，目的是急于打击汤若望

[1] 马伟华:《一场政治斗争——康熙历狱的审判过程再辨析》,《自然辩证法通讯》2017 年第 5 期，第 82 页。结论部分：满文档案中的记载清楚地表明——康熙历狱不是因选择葬期发生的择日之争，而是辅政大臣陷害汤若望的政治斗争。

2 Jami, C. 'Revisiting the Calendar Case (1664-1669): Science, Religion, and Politics in Early Qing Beijing'. The Korean Journal for the History of Science, 2015, Vol37, No.2: 459-477.

并将其置之死地，马伟华也指出："孝庄称辅政大臣欲将汤若望"置之死耶"，一语道破了历狱审判的核心"。[1]最终天文学的取向还是成为政治博弈的结果。同时马伟华针对康熙历狱的发生原因提出了新的看法，汤若望与汉族大臣一派利用上天天象示警阻止皇帝亲迎五世达赖喇嘛进京朝觐，在一系列朝务和党争的催化下，从而是的汤若望与满洲贵族结怨是康熙历狱的发生的重要原因。[2]

清朝建立之初，汤若望进呈《时宪历》，顺治元年十一月，汤若望执掌中国历局钦天监，清廷将有关天文星占、阴阳选择事一并交付，自此开创了天主教在中国发展的一个崭新局面。汤若望既无法忽视中国传统历书的影响，却又无法回避与其教义之间的冲突，以务实的态度将其区分为实用与虚用两部分，仅在一些细微末节上略作改动。针对不同文化如何调和这个问题，陷入了长达十余年的争论当中。其后接替汤若望事业的南怀仁持一反常态，他大肆批判阴阳选择术不能判定吉凶祸福，明确指出："皆偷历日之高明，以混不知者之眼目，以便行其诳术也"。[3]要求彻底推翻中国传统星占学，想以此种文化优越感提高

---

[1] 马伟华:《一场政治斗争——康熙历狱的审判过程再辨析》,《自然辩证法通讯》2017 年第 5 期，第 82 页。提及："综观康熙历狱审判的全过程，可以发现置汤若望于死地是整个审讯的关键所在。孝庄称辅政大臣欲将汤若望"置之死耶"，一语道破了历狱审判的核心。历狱审讯之初认定汤若望传播邪教的罪名成立，可是顺治曾经对汤若望的褒奖又使得无法以此判处汤若望……康熙历狱有一条很明显的主线，就是如何才能以重罪判处汤若望。"

[2] 马伟华:《五世达赖喇嘛进京朝觐与康熙历狱的发生》,《郑州大学学报（哲学社会科学版）》2016 年第 1 期，第 108 页。作者在结论部分指出："顺治年间，满汉大臣围绕顺治是否应出京迎接前来朝觐的五世达赖喇嘛一事产生了激烈的论争。汤若望因宗教因素，同汉族大臣一道使用天象示警的办法成功阻止顺治出京迎接达赖，从而使满族大臣稳定边疆的希望部分落空，以致与索尼等满族大臣结怨。康熙三年，在厄特鲁蒙古侵扰内地的严峻形势下，索尼等辅政大臣要求五世达赖喇嘛惩治作乱之人但无果。当时汤若望是曾经反对五世达赖喇嘛进京且仍处于权力中心的唯一一人，此时杨光先状告汤若望谋叛清廷，最终引发了康熙历狱事件的发生。汤若望与辅政大臣之间的政治恩怨是引发康熙历狱的重要原因。"

[3] 南怀仁:《妄择辩》，原藏于罗马耶稣会档案馆，编号 ARSI Jap。Sin II45D，笔者未见原本，引用自：黄一农:《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 89 页。



西学西教的地位，在顾全中国传统礼节问题的特殊性情况下，引入了教会认可的西方星占术，但是碍于历狱的前车之鉴，其仍承认选择术存在合理之用。康熙十六年三月后，南怀仁被迫开始奏报特殊天象的占验，且其题本上的占法完全是中国式的[1]，最终仍不得不屈服于中国式占法。虽然自康熙历狱之后因天主教在华活动陷入低潮，加之后期因未能很好的处理中国传统文化与西方文明之间的关系造成的官方禁教[2]，相关的西学科技在华的发展也日益艰难，使得中国丧失了引进西方科技文明的据点。

第三部分则是传统选择术和通书，其内容庞杂纷乱，涉及各个阶级，在政府的主导之下，流传于民间。各朝将其一并归属于官方天文机构的职责范围内也不鲜见，黄一农从出自江苏连云港的尹湾汉墓当中的简牍和传统古代社会对于嫁娶宜忌进行了深入挖掘，去理解选择术对人日常生活的影响。择日之说自商朝可见[3]由来已久，对中国古代选择术的研究比较多[4]，择日也涉及各个层面，古代官方和民间都对其笃信不疑。

尹湾汉墓其中一墓主功曹吏师饶信奉术数，简牍多见出行、占雨等内容，从中可以窥见早期选择术数的基本形态。作者对术法内容进行了梳理和分析，与敦煌出土的具注历日相比，发现由于处在敦煌长期动荡且与中原地区联系不

---

[1] 参读黄一农：《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 91 页。

[2] 康熙朝官方下令禁教是 1721 年，道光时下令驰教是 1846 年。

[3] 岑仲勉：《周金文所见之吉凶宜忌日》，上海：商务印书馆 , 1958，第 157 页。岑先生认为：甚盛, 岑仲勉先生认为:“ 商人每事皆卜, 则似固定之宜忌日尚少”，应是选择术最早之雏形。

[4] 对选择术研究较多的有：岑仲勉：《周金文所见之吉凶宜忌日》，上海：商务印书馆 , 1958；江晓原：《天学真原》，沈阳：辽宁教育出版社出版 ,1991；陈纪然：《两汉时期择吉之风探析》，《北方论丛》第 2006 年，第 4 期；李零：《中国古代方术考》，北京：人民中国出版社，1993。和年版)、《中国古代方术续考》北京：东方出版社，2000；胥志强：《择日：时间与生命形式》硕士学位论文，山东大学，2006 等等。

畅，战乱的情况下，其历日内容已有较大的差异。[1]至明代，择日之历已逾二十几种，内容多是参差不齐，甚至同一日在不同书中都是吉凶互见，后人为了完善出现的问题，在其内容中也增加了更多相关个人因素的材料。接着作者对行道吉凶术、刑德行时术和复日与相关神煞演变的历程进行了爬梳，作者认为曹镇圭或为已知最早利用"阴阳五行说"对复日铺注规则提出相对合理解释的人。[2]从纵向上来说，随着时代的变化复日规则随着时代变化，但是在横向上世界同时期的如本因袭中国早前的规则后，却几乎未作改动。作者续写此文机缘在于对比中西历法之争时接触过民历，寄希望于考据其编制的规则和内容演进，深耕其与时代发展之间的联系，同时作者也倾注了大量的心血辅助敦煌残历确定年代。

作者还分析清代至近世流传最广的谣言-闰八月不祥之说，但是对于民间结社或者宗教对于重大时间节点如起义等择日问题作者也没有另做深入的研究。从本质上讲，择日等选择术本身不带有吉凶属性，往往是后人因时因事附会而形成，诸多的巧合也使得后世对于事件本身进行了过分的解读。如陈纪然所说："如果把"日"看作一个坐标的横轴，"事"就是纵轴。"日" 必须对应"事"，才会有吉凶之别。"[3]闰八月不祥之说源自清朝康乾盛世之后的嘉庆朝，天理教徒定于嘉庆十八年闰八月起义，但同年官方颁布的《时宪历》竟无闰八月，仓促之下只得改成当年九月十五日，虽然起义最终被镇压，但是造京师内外的恐慌，嘉庆帝连发谕令要求追惩教徒，下发"遇变罪己诏"以图自省，稳定人心，民间也出现了"八月十五杀鞑子"的传说[4]。在当时王朝逐渐走入衰落之际，在动乱不安的

---

[1] 参读黄一农：《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 178 页.

[2] 参读黄一农：《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 111-119 页。

[3] 参读陈纪然：《两汉时期择吉之风探析》，《北方论丛》第 2006 年，第 4 期，第 106-107 页。

[4] 参读尚秉和：《辛壬春秋》陕西第四卷,民国十三年刻本。中提及："陕被山帶河，沃野千里，古所稱天府



情况下，任何的符讖的存在，都会不断的放大官方来自民间的恐惧。或者可以说，清朝官方也默许了这种通过转移视线的方式，将天理教起义的原因转嫁到闰八月不详，而非清政府内部弊病上。

本书最后一节专门分析了“通天人之际”的通书，虽然难以出现在官方的文件当中，但是这种“民间天文学”往往在下层平民阶层深受信奉。通书分为百科全书式通书和年度通书，其影响范围可以延伸到政治经济和文化等层面，古来渲染的鬼神思想和迷信意识使得“定吉凶，明趋避”的通书格外重要，官方和民间都有通书流传，官方一直想要主导通书的编写发行，但是禁绝民间私人通书难度阻力非常大，黄一农考据了民间私家流行的几种通书类型，详细展开了分析通书的内容、背后成就通书的家族以及代官方对于民间私印的态度。无论是官方还是民间都对于通书有着极大的依赖，同时通书的存在无疑是天学与民间社会沟通传递的一种方式。

作者在这部分研究过程中使用了大量中外资料以及影印残本，这些史料之间可以互为援引，也使得本书更具特色。本书分别从三部分进行了深入的分析，作者使用了很大一部分第一手材料，对原始历史记载当中的疏漏甚至人为的错误进行了订正，借传教士对于中国古代星占的态度与相关事件的最终走向可以清晰的看出中西方社会在科技观念上的差异。作者提出的结论与展望对于未来社会天文学史发展具有重大意义，作者理想的思辨方式是从“社会天文学史”的角度出发，将科技史与传统历史的研究紧密结合起来，尝试呈现蕴藏于中国传

之國，雄制六合者世。自近世，中外大同沿江海利交通文明之滙，形勢之集，趨重東南。陝遂同於邊僻，顧民俗强悍，輕生黨人，于右任在滬創民呼日報，昌言革命不諱鄉人化之，辛亥八月朔省垣四城，忽張匿名紙云：‘秦陸軍及武備學堂革黨將起兵’，於是八月十五殺韃子之謠，充盈街巷。”

统天文学浓厚的人文精神及其丰富的社会性格，并从“侧面”突破为二者的研究提供一不同的视野[1]。

中国古代社会科技缺乏严密的推算，甚至在人为或者其他因素干预之下充满了非科学因素，至于星占、择日一类演算繁琐，创造性不高的学问的研究大都集中在一个有限的小圈之内，或官方或民间，从事这项研究的人员人数有限，能力所及必不敢求突破创新，实际上是为政治服务。黄一农对于历史事件本身的推求考据，深耕历史脉络，直接改写了历史记载的谬误，为以后进行的相关研究提供了客观的角度。首先，天人感应”思想由来以久，这种思想长期做为统治的思想基础，间接影响了自然科学理性因素发挥作用，导致了中国古代天文历法始终走不出“经验总结”这一阶段，也就无法发展出现代意义上的天文学。其次，西方传教士来华传教，东方在认识到他们在这方面科技水平高于自身的情况下，仍采取利则用，不利则弃的态度，从根本上说还是帝国需要更加精确的历法，而非西学或者宗教信仰，官方的这种态度也直接导致了中国明清时期的科技成基本上随着官方对宗教的态度而产生起伏变化，最终天文学科技也随着禁教政策的施行停滞不前。当然文化包容相互成就，在处理中国问题上，明清中国在固守传统礼仪的同时，西方同时怀有狭隘的优越感，以至于中西方两种文明之间并没有碰撞出很大的火花。[2]

黄一农的《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》从社会天文学史角

[1] 参读万辅彬:《从天文到人文——黄一农教授访谈录》,《广西民族大学学报(自然科学版)》2007 年，第 8-12 页。

[2] 参读黄一农:《制天命而用—星占、术数与中国古代社会》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 96 页。



度出发，将现代科学和古代科学结合，人文社会和自然科技相结合，互为援引，使得许多之前学者缺乏依靠的观点得到了新的解答，为古代人文社会与自然科技之间的互动提供了历史例证。但是本书由于是多篇论文所汇总，论文写作时间距今比较远且写就时间不一，对于内容的连贯性和层次性都还有欠缺，许多章节内容之间缺乏明确的联系与过渡，对于一些事件取得的结论还缺乏更加全面的考证，其结论在今天来看还有待进一步商榷。当然上述问题并不影响本书的价值，从多个角度还原历史真相，为所处时空当中人事寻找一个更加合理的答案，才是为史者孜孜不倦以期望达到的目标。

编辑部启事

Announcements from the Editors



中国基督教研究优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5–6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

中国基督教研究优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study）的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC. ChineseCS. cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC. ChineseCS. cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。



《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney，*Comparative Theology：Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford：Blackwell，2010，pp. 1–10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink，“Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”，in *T’oungpao* LXXXIV（1998）：196–213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。



关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。

上海大学宗教与中国社会研究中心

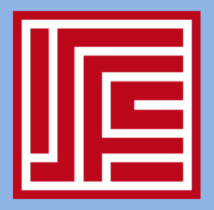
中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。

中心网站：https://ChineseCS.cn/csrcs。

No. 16, June 2021

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790， USA
Tel: (626)308-3530 Email： globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Nanchen Road #333 5-412, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

